

شرح مواهب اللغات

لابن يعقوب المغربي
ت ١١٢٨ هـ

على تلخيص المفتاح
لجلال الدين القزويني
ت ٧٣٩ هـ

تحقيق
د. عبد الحميد هنداوي

الجزء الثاني

المكتبة العصرية
مسكند - بيروت

جميع الحقوق محفوظة للناشر

الطبعة الأولى

١٤٢٦ هـ - 2006 م

ISBN 9953-34-428-0



9 789953 344287

ISBN 9953-34-426-4

موقعنا على الإنترنت:

www.almaktaba-lassrya.com

شركة لبناء شريف للإنشاءات
للطباعة والنشر والتوزيع

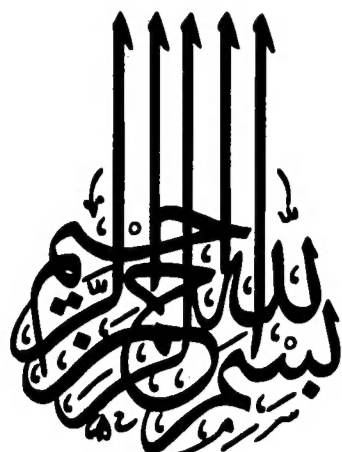
المكتبة العصرية

الدار الشموذجية المطبعة العصرية

بيروت - ص.ب. ٨٣٥٥ - ١١ - تليفون ٦٥٥٠١٥ ٩٦١١٠٠

صيدا - ص.ب. ٢٢١ - تليفون ٧٢٠٣١٧ ٩٦١٧٠٠

E-mail: alassrya@terra.net.lb - alassrya@cyberia.net.lb



الفن الثاني علم البيان

الفن الثاني

علم البيان

قد تقدم أنه أخره عن علم المعاني؛ لأن مفاد علم المعاني من مفاد البيان بمنزلة المفرد من المركب، وإن شئت قلت: لأنه بالنسبة إليه ككيفية مع المكيّف أو كخاص بعد عام.

وبيان الأول أن إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة الذى هو مرجع علم البيان إنما يعتبر بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال التى هى مرجع علم المعاني، وتوقف المراد من البيان على المراد من المعاني كتوقف الكل على الجزء، وفيه نظر تقدمت الإشارة إليه؛ لأن إيراد المعنى الواحد بطريق من الطرق التى يقبلها لا يستلزم المطابقة لذاته، فلا توقف وإن أريد أن الإيراد لا عبرة به فى باب البلاغة إلا أن تكون معه مطابقة لمقتضى الحال بمراعاة أحوال الكلام المذكورة فى علم المعاني، وإلا أن تكون فيه مطابقة بمراعاة كون ذلك الطريق نفسه مطابقاً بأن يؤتى بالطريق الأوضح عند مناسبة الأوضح مثلاً وبما دونه عند مناسبته مثلاً، فهذا لا يستفاد.

من البيان بل المعاني هو المفيد أن كل حال مناسب للمقام تحب مراعاته، سواء كان طريق وضوح أو خفاء أو غير ذلك، ولو استفيد منه كان من المعاني، وعلى تقدير استفادة كون الطريق المأتى به لا بد أن يكون مطابقاً من هذا الفن، فمطابقته المذكورة فى المعاني حينئذ غير المطابقة المستفادة من البيان، ولا توقف لأحدهما على الآخر، بل المتبادر أن مفاد علم البيان هو الذى ينزل من مفاد المعاني منزلة الجزء من الكل؛ لأنه هو للاحتراز عن التعقيد المعنوى الذى تتحقق به الفصاحة التى هى جزء من البلاغة فليفهم.

وأما الثاني؛ وهو كونه كيفية من المكيف، فإن الدلالة على أصل المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال بأن يراعى فيها الأحوال المناسبة المذكورة في علم المعاني يعرض في تلك الدلالة مفاد علم البيان، وهو كونها بطريق مخصوص دون آخر مما ليس فيه التعقيد، وهذا قريب، غير أن تلك الكيفية لا تتميز في الحقيقة عن المطابقة لأنها لا بد من مراعاة المطابقة فيها فليس للمطابقة تحقق بدونها حتى تكون كالمعروض لها؛ لأن كونها بطريق مخصوص متى كان ذلك الطريق غير مطابق بطل عروضه لها لمضادته لها حينئذ. نعم هو غيرها من حيث إنه طريق مخصوص، وإن لزم اعتبار أن يكون مطابقاً، فالأقرب إليه أن يكون معروضاً للمطابقة لا عارضاً لها؛ إذ هو موصوفها فتأمل.

وأما الثالث، وهو أن مفاده كذكر خاص بعد عام؛ فلأن الإيراد بطريق مخصوص دون غيره لا بد فيه من المطابقة والمطابقة توجد بدونه، وهو أيضاً قريب، غير أنه يرد عليه ما ورد على ما قبله؛ لأن مطلق الإيراد لا يستلزم المطابقة، وكونه لا بد فيه من المطابقة لا يستفاد من هذا الفن، فتأمل حتى تعلم أن ما أطبق عليه المحققون هنا من هذا التعليل الموجب للتأخير ضعيف، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

تعريف علم البيان:

(وهو) أى: البيان (علم)، ويعنى بالعلم هنا الملكة الحاصلة من طول ممارسة قواعد الفن، بمعنى أن من حصلت له تلك الممارسة حصلت له حالة بسيطة بها، ويكون صاحبها بحيث يتمكن من إدراك حكم أى جزئى من جزئيات هذا الفن، بمعنى أن أى معنى يريد إيراده بطرق مختلفة في الوضوح والخفاء يتمكن له بتلك الملكة إيراده بما يناسب من تلك الطرق، وعلى هذا تكون جزئيات هذا الفن هى المعانى التى يراده التعبير عنها وأحكامها كون هذا الطريق مثلاً أنسب من هذا، بحيث يورد كل معنى يدخل تحت القصد بما يناسبه من الطرق المختلفة في الوضوح والخفاء، ويحتمل أن تكون الأحكام مجرد كونه، بحيث يورده بذلك أو بهذا من غير رعاية المناسبة، وسيأتى

يُعرفُ به إيرادُ المعنى الواحدِ، بطرقٍ مختلفةٍ، في وضوحِ الدلالةِ عليه.

- إن شاء الله تعالى - ما في ذلك، ويحتمل أن يريد بالجزئيات التراكيب التي يورد بها المعاني، وهو الأقرب، ويراد بأحكامها كون هذا التركيب صالحاً لهذا المعنى، أى: لا يراد مع ذلك التركيب، وكون هذا أنسب مثلاً دون ذلك. هذا إذا أريد بالعلم الملكة، ويحتمل أن يريد بالعلم القواعد والأصول المعلومة إذ بها تعرف أحكام المعاني المؤداة، ولا يصح أن يريد بالعلم اعتقاد مسائل الفن؛ لأن مجرد اعتقادها لا يعرف به أحكام الجزئيات، كما سيذكره، ما لم تحصل الملكة، وإلى أن هذا العلم يدرك به ما أشرنا إليه من أحكام جزئياته.

أشار بقوله (يعرف به)، أى يعرف بذلك العلم، (إيراد المعنى الواحد)، أى: كل معنى واحد يدخل تحت قصد المتكلم، كما أشرنا إليه؛ لأن السلام للاستغراق العرفي، وخرج به إيراد المعاني المتعددة بطرق تتوزع على تلك المعاني، مختلفة في الوضوح؛ بأن يكون هذا الطريق مثلاً في معناه أوضح من الطريق الآخر في معناه، فلا تكون معرفة إيرادها كذلك من علم البيان، وقد تقدم أن الحكم المعروف هنا إما الإيراد من حيث المناسبة لمقتضى الحال، أو مجرد الإيراد بلا مناسبة، (بطرق) أى: بتراكيب (مختلفة في وضوح الدلالة) خرج به معرفة إيراد المعنى الواحد بتراكيب متماثلة في الوضوح، وذلك بأن يكون اختلافها في ألفاظ مترادفة؛ إذ التفاوت في الوضوح لا يتصور في الألفاظ المترادفة؛ لأن الدلالة فيها وضعية على ما يأتي - إن شاء الله تعالى - فإن عرف وضعها تماثلت، وإلا لم يعرف منها أو من بعضها شىء، والتوقف في تصور معنى بعضها ليس اختلافاً في الوضوح؛ إذ لا وضوح قبل تذكر الوضع ومعرفة ضرورة أنه لا يدرك شيئاً، حتى يتذكر الوضع، وبعد تذكره لا تفاوت، وذلك كالتعبير عن الحيوان المعلوم بالأسد والغضنفر، وما أشبه ذلك في تراكيب، والاختلاف في الوضوح يقتضى أن بعضها أوضح دلالة من بعض مع وجود الوضوح في الكل، ومعلوم أن الواضح بالنسبة إلى الأوضح خفى، فلا حاجة إلى أن يزداد

.....

بعد قوله فى الوضوح والخفاء مع أن إسقاط لفظ الخفاء فيه فائدة، وهى الإيماء إلى أن الخفاء الحقيقى، وهو الذى ينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق لا بد من انتفائه عن تلك الطرق، وإلا كان فيما وجد فيه تعقيد معنوى، وجعلنا الألف واللام فى الواحد للاستغراق إشارة إلى أن معرفة المتكلم إيراد معنى كقولنا: "زيد جواد" بطرق مختلفة، ولو كانت له الملكة فى ذلك، لا يكون بذلك عالماً بعلم البيان. وتفسير العلم بالملكة أو القواعد تصوير؛ لأنه لا يمكن الإيراد عادة لكل معنى إلا بالملكة أو تلك القواعد. فمثال إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى باب الكناية أن يقال فى وصف زيد مثلاً بالجلود: زيد مهزول الفصيل، وزيد جبان الكلب، وزيد كثير الرماد، فهذه التراكيب تفيد وصفه بالجلود على طريق الكناية؛ لأن هزال الفصيل إنما يكون بإعطاء لبن أمه للأضياف، وجبن الكلب لإلفه الإنسان الأجنبى بكثرة الواردين من الأضياف، فلا يعادى أحداً أو لا يتجاسر عليه، وهو معنى جبنه، وكثرة الرماد من كثرة الإحراق للطباخ من كثرة الأضياف، وهى مختلفة وضوحاً، وكثرة الرماد أوضحها فيخاطب به عند المناسبة، كأن يكون المخاطب لا يفهم بغير ذلك، ومثال إيراده بطرق مختلفة فى باب الاستعارة أن يقال فى وصفه مثلاً به أيضاً "رأيت بحراً فى الدار" فى الاستعارة التحقيقية، "وطم زيد بالإنعام جميع الأنام" فى الاستعارة بالكناية؛ لأن الطموم وهو الغمر بالماء وصف البحر فدل على أنه أضمر تشبيهه بالبحر فى النفس، وهو الاستعارة بالكناية على ما يأتى ولجة زيد تتلاطم أمواجه؛ لأن اللجة والتلاطم للأمواج من لوازم البحر، وذلك مما يدل على إضممار التشبيه فى النفس أيضاً، وأوضح هذه الطرق الأول، وأخفاها الوسط، ومثال إيراده فى باب التشبيه أن يقال: زيد كالبحر فى السخاء، وزيد كالبحر، وزيد بحر؛ وأظهرها ما صرح فيه بالوجه وأخفاها، وهو أوكدها ما حذف فيه الوجه والأداة معاً، فيخاطب بكل من هذه الأوجه فى هذه الأبواب بما يناسب المقام من الخفاء والوضوح، ويعرف ذلك بهذا الفن، ويأتى ما فيه، ولا يضرب

فى التشبيه كونه حقيقة؛ لأن الغرض فى الإيماء بالتشبيه إلى الوجه، والإيماء إلى معنى من المعانى لا يستلزم كون اللفظ مجازاً، والمصرح به فيه أوضح؛ لأن الدلالة فيه تصرىحية، وصح إدخاله فى هذا الباب باعتبار ما لم يصرح به، وها هنا بحث وهو أن ما ذكر من كون هذا الفن يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة فى الوضوح إن أريد به أن هذا الفن لما ذكرت فيه شروط المقبول من التشبيه والمجاز والكناية وحقيقة كل منها وأقسامه كان فى ذلك تنبيه على فائدته، وهو أن يطلب من تراكيب البلغاء واستعمالات العرب ما وقع ليقاس عليه غيره مما يراد استعماله، ويعرف المقبول من ذلك من غيره، فيصح للإنسان أن يحذو حذوهم وينسج على منوالهم، فلا يقتضى أن هذا الفن يعرف به ما ذكر، بل يقتضى أن معرفة هذا الفن ربما كانت سبباً لتتبع تراكيب البلغاء الذى يحصل العلم بكيفية الإيراد، إذ بممارسة ذلك يكتسب الإنسان قوة لاستعمال ما يريد كما يصنع البلغاء، فلا معنى لتعريفه بما ذكر؛ إذ هو تعريف بلازم غير محقق للزوم خفى، ولو جاز لجاز تعريف النحو بعلم اللغة، إذ ربما حمل على طلب معانى الألفاظ اللغوية من الأفعال وغيرها، وهو فاسد، وإن أريد أن هذا الفن يذكر فيه كل معنى يدخل تحت القصد وبين أنه يورد بهذه التراكيب المختلفة مثلاً، فهذا لا يصح، إذ غاية ما ذكر فى الفن - كما أشرنا إليه - حقيقة التشبيه وأقسامه والمقبول منه وغيره، وكذا المجاز والكناية تذكر حقيقة كل منهما وشروطه والمقبول وغيره؛ ليحترز بذلك عن التعقيد المعنوى الذى يشتمل عليه غير المقبول، وهذا البحث مما لم يظهر جوابه بعد فليتأمل، ثم لما اشتمل التعريف على ما يفيد أن التراكيب اللفظية تختلف دلالتها على المعنى وضوحاً وخفاءً أراد أن ينبه على أن الدلالة اللفظية الوضعية لا تحتل كلها للوضوح والخفاء، حتى يجرى الإيراد المذكور فى جميعها، بل منها ما يقبل ذلك الاختلاف، ومنها ما لا يقبله؛ تحريراً لمحمل البحث وتحقيقاً لمحل ذلك الإيراد لئلا يتوهم جريانه فى جميع أقسام الدلالة الوضعية، فمهد لذلك تقسيمها فقال: (ودلالة اللفظ)، يعنى دلالاته الوضعية وذلك بأن يكون للوضع مدخل فيها؛ سواء كان نفس العلم

إما على تمام ما وُضع له، أو على جزئه، أو على خارج عنه. وتسمى الأولى
وضعية، وكل من الأخيرتين عقلية.

بالوضع كافياً فيها، أو لا بد معه من انتقال عقلي؛ لأن الدلالة هي كون الشيء بحيث
يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأول الدال، والثاني المدلول، ثم الدال إن كان
لفظاً؛ فالدلالة لفظية، وإلا فغير لفظية كدلالة الخطوط والعقد والإشارات والنصب، ثم
الدلالة اللفظية إما أن يكون للوضع مدخل فيها أو لا، فالأولى هي المقصودة بالنظر
ههنا، وهي كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الإطلاق بالنسبة إلى العالم بوضعه،
وهذه الدلالة تنقسم إلى ثلاثة أقسام؛ لأنها (إما) دلالة (على تمام)، أى: مجموع (ما
وضع له) اللفظ كدلالة الإنسان على مجموع الحيوان الناطق، فإن لفظ الإنسان وضع
لمجموع الجزأين، أعني الحيوان الناطق (أو) دلالة (على جزئه)، أى: جزء تمام ما وضع
له اللفظ كدلالة لفظ الإنسان على الحيوان فقط، أو على الناطق فقط، فإن كلا منهما
جزء من الموضوع له (أو) دلالة (على) معنى (خارج عنه)، أى: خارج عن تمام ما
وضع له اللفظ كدلالة لفظ الإنسان على معنى الضاحك، فإنها دلالة على معنى خارج
عن المسمى الذى هو الحيوان الناطق؛ إذ هو لازم لهذا المعنى، لا جزء منه، كما لا
يخفى (وتسمى) الأولى من هذه الأقسام الثلاثة، وهي الدلالة على تمام ما وضع له
اللفظ (وضعية)؛ لأن السبب فى حصولها - بشرط سماع اللفظ أو تذكره - هو معرفة
الوضع فقط دون حاجة لشيء آخر وراء الوضع، والذى كان الوضع سبباً له هو تمام
ما وضع له جميعاً، إذ الواضع إنما وضع لذلك التمام لا للجزء ولا لللازم، (و) تسمى
(كل واحدة من الأخيرتين) - وهما الدلالة على الجزء والدلالة على اللازم - (عقلية)؛
لأن حصولهما بانتقال العقل إلى الجزء أو اللازم من الكل أو الملزوم، وهذا الانتقال
تصرف عقلي لا يتوقف فيه العقل الأعلى. بمجرد حصول المعنى لا على شيء آخر
وراءه، وهذا معلوم لا يتوقف فى تحقيقه ضرورة حكم العقل بأن حصول الكل أو
الملزوم يستلزم حصول الجزء أو اللازم، فسميتا عقلية لذلك، فإن قيل استلزام المعنى لازمه

ربما يتصور فيه الانتقال، وأما استلزامه لجزئه فهو حصول مع حصول لا يتصور فيه الانتقال، وكذا اللازم في اللزوم الذهني؛ لأنه دفعي. قلنا: أما إذا حصل الكل تفصيلاً أو حصل اللزوم الذهني مع اللازم للزوم الذهني إن توسط الكل والمزوم في الجزء أو اللازم صاراً به في الرتبة الثانية كالمنتقل إليه، وأما إذا حصل الكل إجمالاً أو اللزوم بلا لزوم ذهني، فالانتقال إلى الجزء تفصيلاً أو اللازم الغير الذهني واضح لا يقال لا يصح الانتقال باعتبار الأخير لصحة الغفلة عن التفصيل وعن الإلزام الغير البين؛ لأننا نقول: لا بد من الانتقال عند القرينة عادة، وذلك كاف في اللزوم العقلي في هذا الفن، كما يأتي، ولا يقال الانتقال من الجملة إلى التفصيل انتقال في الحقيقة من وجه من أوجه الكل إلى غيره، فيكون انتقالاً إلى اللازم لا إلى الجزء، فلا يتصور الانتقال الثاني في التضمن؛ لأننا نقول: التضمن فهم جزء مدلول اللفظ بأى وجه، وقد حصل، واللفظ لم يوضع لذلك الوجه الذى تصور به الكل إجمالاً فافهم. وتخصيص اسم الوضعية بالدلالة على تمام الموضوع له دون الدلالة على الجزء، واللازم اصطلاح غير المناطقة، وأما المناطقة فالوضعية إذا كانت لفظية عندهم فلولوع فيها مدخل، فتدخل ذات الجزء، واللازم كما أشرنا إليه فيما تقدم، وهى مقابلة عندهم للعقلية المحضة أو الطبيعية لا لذات الجزء واللازم، وذلك أن الدلالة التى هى كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر كحال التغير مع الحدوث؛ فإنه يلزم من العلم بثبوت التغير للجزم العلم بحدوثه، كالرجل فإنه يلزم من العلم به العلم بمعناه، سواء كان هذا اللزوم بوسط أو لا تنقسم عندهم ستة أقسام اللفظية وغيرها وغير اللفظية إما عقلية بأن لا يمكن تغييرها كدلالة التغير على الحدوث، وإما طبيعية بأن يكون الربط بين الدال والمدلول يقتضيه الطبع كدلالة الحمرة على الخجل والصفرة على الوجل، وإما وضعية بأن تحصل بالاختيار كدلالة الإشارة المخصوصة مثلاً على معنى نعم أو لا، واللفظية أيضاً إما عقلية بأن يمكن تغييرها كدلالة اللفظ على لافظ به، وإما طبيعية بأن يكون الربط

وتختص^(١) الأولى بالمطابقة، والثانية بالتضمن،

بين اللفظ الدال والمدلول يقتضيه الطبع كدلالة أخ على وجع، وإما وضعية بأن تكون بالاختيار والوضع، وتعرف بأنها فهم المعنى من اللفظ عند إطلاقه بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع، وعنى بالفهم الكائن عن الوضع الفهم المسند إلى مطلق الوضع من غير شرط، كون ذلك المفهوم تمام الموضوع أو لازمه أو جزؤه لتدخل الأقسام الثلاثة المنسوبة إلى الوضع، واحترزوا بالقيد الأخير، وهو قولهم بالنسبة إلى من هو عالم بالوضع من العقلية والطبيعية؛ لأنهما تحصيلان بالنسبة لمن لا معرفة له بالوضع، ورد على هذا التفسير أن الفهم إن جعل مصدرًا منسوبًا للفاعل، فلا يكون وصفاً للفظ؛ إذ هو وصف للإنسان الفاهم، وإن جعل منسوباً للمفعول كان وصفاً للمعنى المفهوم، وعلى التقديرين لا يكون وصفاً للفظ، فلا يشتق له منه، وتعريف وصف اللفظ به يقتضى كونه بحيث يشتق منه للفظ ما يحمل عليه على قاعدة أن من قام به وصف حمل عليه بالاشتقاق، وأجيب بأن ما ذكر إنما هو حيث لم يعتبر تعلقه بالبحرور، فإن اعتبر من حيث تعلقه بالبحرور صار وصفاً للفظ على أنه للمفعول، فالفهم من اللفظ وصف له فيشتق له منه، فيقال: هذا اللفظ مفهوم منه المعنى، فقد عرفت الدلالة التي هي وصف اللفظ بما هو وصف له بهذا الاعتبار، وهو واضح، ثم هذه الدلالة إن كانت على تمام ما وضع له اللفظ سميت مطابقة، وإن كانت على جزئه سميت تضمناً، وإن كانت على لازمه سميت التزاماً، وهذا الاصطلاح في التسمية متفق عليه، وإليه أشار بقوله: (وتختص الأولى) من الدلالات الثلاث، وهي الدلالة على تمام ما وضع له اللفظ (ب) اسم (المطابقة). بمعنى أنها تسمى دلالة المطابقة دون غيرها، وإنما سميت بذلك لتطابق اللفظ والمعنى، أى: توافقهما؛ فلم يزد اللفظ بالدلالة على الغير، ولا زاد المعنى بالمدلولية للغير، أو لتطابق الفهم والوضع، بمعنى أن ما فهم هو ما وضع له اللفظ، (و) تختص (الثانية)، وهي الدلالة على جزء ما وضع له اللفظ (ب) اسم (التضمن)، أى تسمى

(١) وفي بعض النسخ (وتقييد).

والثالثة بالالتزام.....

دون غيرها دلالة تضمن، وإنما سميت بذلك لكون المدلول فيها جزءاً متضمناً للمعنى الموضوع له اللفظ، (و) تختص (الثالثة)، وهى الدلالة على لازم ما وضع له اللفظ (ب) اسم (الالتزام). بمعنى أنها تسمى دون غيرها بدلالة الالتزام، وإنما سميت بذلك؛ لأن المدلول فيها لازم للمعنى الموضوع له اللفظ خارج عنه، فتحصل من هذا أن المطابقة تعرف بأنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له، والتضمن دلالة على جزء ما وضع له، والالتزام دلالة على خارج عن مسماه لازم، ويرد على تعريفها البحث المشهور، وهو أن هذه التعاريف ينخرم طرد كل واحد منها بالآخر لدخول فرد من أفراد كل منها فى الآخر إذا فرضنا أن لفظاً وضع على طريق الاشتراك لكل والجزء والمزوم واللازم كلفظ الشمس الموضوع كما قيل لمجموع القرص والضوء وللقرص الذى هو أحد الجزأين وللضوء الذى هو أحد الجزأين أيضاً ولازم للقرص. قلنا: إذا أطلقناه على مجموعهما وفهم منه أحد الجزأين ففهم الجزء منه حينئذ تضمن لأنه دلالة على جزء ما وضع له اللفظ، ويصدق عليه أنه مطابقة؛ لأنه دلالة على ما وضع له اللفظ، أعنى بوضع آخر غير هذا الوضع الموجود فى هذا الإطلاق، فقد دخل هذا الفرد من المطابقة فى حد التضمن، وكذا إذا أطلق على الجرم وحده؛ لأنه وضع له وفهم منه لازم الجرم وهو الضوء كان التزاماً؛ لأنه دلالة على لازم ما وضع له اللفظ بوضع آخر، ويصدق عليه أنه مطابقة؛ لأنه دلالة على ما وضع له اللفظ بوضع آخر، فقد دخل هذا الفرد من المطابقة فى الالتزام أيضاً، فقد انخرم كل من التضمن والالتزام بدلالة المطابقة لدخول فرد منها فى حد كل منهما، وكذا إذا أطلق على الجرم وهو القرص لوضعه له وفهم منه كان هذا الفهم مطابقة؛ لأنه دلالة على تمام ما وضع له اللفظ، ويصدق عليه أنه تضمن؛ لأنه دلالة على جزء الموضوع له بوضع آخر، فتنخرم المطابقة بالتضمن لدخول هذا الفرد من التضمن فى المطابقة، أو أطلق على الضوء لوضعه له كان مطابقة، ويصدق عليه أنه التزام؛ لأنه دلالة على لازم ما وضع له؛ لأنه كان موضوعاً للجرم الذى

كان الضوء لازماً له، فينخرم حد المطابقة بالالتزام أيضاً، كما انخرم بالتضمن، وكذا ينخرم كل من التضمن والالتزام بالآخر، فإنه إذا أطلق على الجرم وفهم الضوء كان التزاماً، ويصدق عليه أنه تضمن؛ لأنه فهم الجزء، إذ الضوء كان جزءاً من مجموع ما وضع له، حيث فرض وضعه أيضاً لمجموع القرص والضوء، وإذا أطلق على المجموع وفهم الضوء في ضمنه كان هذا الفهم تضمناً؛ لأنه فهم الجزء ويصدق عليه أنه فهم اللازم لما وضع له، لأننا فرضنا أنه موضوع للجرم أيضاً والضوء لازمه، فقد تبين أن المطابقة تنخرم بكل من التضمن والالتزام، والالتزام والتضمن ينخرم كل منهما بالمطابقة، وينخرم كل منهما بالآخر، فتفسد حد كل بحد الآخر، وأجيب بأن الأمور التي تصدق في شيء واحد وتجتمع فيه حقائقها إنما تتميز فيه بحثيات صادقة عليه تراعى تلك الحثيات في تعريفها، ولكن مع ذكر ما يشعر بتلك الحثيات، وذلك كالمطابقة واللزوم والتضمن فإنها تجتمع في دلالة الشمس مثلاً على الضوء، فهي مطابقة من حيث الوضع الموجود فيها، وتضمن من حيث الجزئية الموجودة فيها والتزام من حيث اللزوم الموجود فيها ولكن باعتبارات مختلفة وإضافات مرعية بخلاف الأمور المختلفة المتباينة لذواتها لأمر لا تجتمع كالإنسان مع الفرس فإنهما لا يتصادقان لاختصاص الأول بالنطاقية المبينة لذاتها للصاهلية المختصة بالثاني، فلا يحتاج إلى الحثيات في تعاريفها لكفاية تلك المتباينات عن رعاية الحثية في تعاريفها، وإنما تحتاج في تعاريف الأمور المتصادقة المختلفة بالاعتبار، فالحثية مراعاة في الحدود للأمر التي بتلك الصفة، ويستغنى كثيراً عن ذكرها لإشعار اللفظ بها، كما أشعرت الدلالة ها هنا؛ حيث علقت في كل تعريف بما يناسبها أنها من حيثية؛ لأن تعليق الشيء بما يناسبه يشعر بالعلية، فالدلالة علقت في حد المطابقة بالوضع، ففهم أنها من جهته؛ لأن الوضع معلوم أنه يكون سبباً لها فكأنه قيل: هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث إنه وضع له، أي بسبب الوضع، فإذا أطلق لفظ الشمس على الجرم لوضعه له أو

.....

على الضوء لوضعه له لم يرد أنه دلالة على الجزء اللازم؛ لأن الدلالة من حيثية الوضع لا من حيث الجزئية واللزوم، فلا تنخرم المطابقة بهما، وعلقت في حد التضامن بالجزئية المناسبة لكونها من حيثيتها وسببها للعلم بأن الجزء يفهم من الكل، علقت في حد الالتزام باللازم ففهم أنها من حيثية اللزوم وسببه للعلم بأن اللازم يفهم من فهم اللزوم، فكأنه قيل: التضامن الدلالة على الجزء، الحاصلة من حيث إنه جزء وبسبب كونه جزءاً والالتزام الدلالة على اللازم من حيث إنه لازم وبسبب كونه لازماً، فإذا أطلق اللفظ على المجموع وفهم الجزء الذى هو الضوء لم يرد أنها مطابقة؛ لأن الفهم من حيث الجزئية لا من حيث الوضع، ولا أنها التزام لأنها من حيث الجزئية لا من حيث اللزوم، وكذا إذا أطلق على الجرم وفهم الضوء لزوماً لم يرد أنها مطابقة؛ إذ ليست من حيث الوضع، بل من حيث اللزوم، ولا أنها تضمن؛ إذ ليست من حيث الجزئية، بل من حيث اللزوم، فقد انفك كل حد عن الآخر بمراعاة الحيثية المستغنى عن ذكرها، وذلك ظاهر، ولا يستغنى في دفع البحث عن مراعاة الحيثية المشار إليها في كل حد بجعل الدلالة بالإرادة بناء على أن الدلالة الوضعية موقوفة على الإرادة الجارية على قانون الوضع، بمعنى أن اللفظ المشترك الذى ورد البحث لسبب فرد من أفرادها لا بد في دلالته على أن يراد به المعنى الواحد مما وضع له لأنه إنما وضع ليراد به كل معنى على حدة، فإذا شرط في الدلالة أن يراد المعنى على قانون الوضع، فإذا أطلق لفظ الشمس مثلاً على الجرم وحده أو الضوء وحده وأريد به كل منهما على حدة لم ينخرم حد المطابقة في هذا الإطلاق بحد التضامن والالتزام؛ لأنها دلالة على ما وضع مراداً لإرادة جارية على قانون الوضع بإرادة المعنى وحده، ولا يصدق عليها أنها تضمن أو التزام؛ لأنهما إنما يكونان بإرادة الكل أو اللزوم، كما وضع اللفظ لهما فينتقل من الكل إلى الجزء ومن اللزوم إلى اللازم وكذا إذا أريد بلفظ الشمس المجموع على قانون الوضع وفهم الجزء أو ما هو لازم للجرم وهو الضوء لم يصدق عليهما حد المطابقة؛ لأن الإرادة

وشرطه اللزوم الذهني

الجارية على قانون الوضع في المطابقة لم توجد فيهما، فلا ينخرم كل من حد المطابقة وحدهما بالآخر، وإنما قلنا: لا يستغنى في دفع البحث بما ذكر؛ لأن توقيف الدلالة على تلك الإرادة غير مسلم؛ لأن الفهم من اللفظ كاف في تحقق الدلالة من غير رعاية الإرادة، وعلى تقدير تسليمه لا يغنى ذلك عن رعاية الحيثية، حيث يراد البيان لأن الإحالة على الإرادة، ولو كانت الدلالة تنتفى بانتفائهما على هذا؛ إحالة على خفى، فليفهم.

(وشرطه) أى: وشرط الالتزام، بمعنى أن كون فهم اللازم دلالة الالتزام إنما يشترط فيه (اللزوم الذهني) فقط لا لزومه خارجاً أيضاً، فإنه لا يشترط، ففهم البصر من العمى الذى هو عدم البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً دلالة الالتزام، مع أنه إنما يلزم في الذهن فقط لا في الخارج لتنافيهما، كما أن فهم الزوجية من الأربعة اللازمة لها ذهنياً وخارجاً معاً دلالة الالتزام، والمراد باللزوم الذهني هنا أن يكون المعنى الملزوم إذا حصل في الذهن ترتب عليه حصول لازمه مطلق الترتب بأن يوجد، ولو بعد التأمل في القرائن والعلامات وليس المراد به أن يكون الملزوم كلما فهم فهم لازمه الذى هو اللزوم البين عند المناطق، ولا أن يكون إذا تصور الملزوم وتصور اللازم حكم بثبوت اللزوم بينهما، فإنه لو أريد خصوص الأول أو الثانى خرج عن دلالة الالتزام هنا كثير من المجازات والكنائيات وهى المفتقرة إلى مطلق التأمل في القرائن، وخرجت التى لا يحكم بالربط بين طرفيها عقلاً بعد تصورهما، وأيضاً لو أريد ذلك لما تأتى الاختلاف في الوضوح المبني على دلالة الالتزام هنا، كما يترتب على دلالة التضمن؛ لأن اللازم إن كان بحيث يفهم متى فهم ملزومه أو كان بحيث يحكم باللزوم بينهما بعد التصور من غير توقف على تأمل أصلاً لم يوجد خفاء ووضوح في ذلك اللزوم، وهو واضح، وبعض الناس فهم من كلامهم أن المراد باللزوم الذهني المشترك هنا اللزوم البين عند المناطق فنازع في اشتراطه؛ لأن المشترك - كما تقدم - مطلق الترتيب، ولو مع التأمل في

ولو لا اعتقاد المخاطب بعرف عام أو غيره.

القرائن. ومما يدل على أن ليس المراد اللزوم البين المشترط في دلالة الالتزام عند المناطقة قول المصنف: (و) يشترط في دلالة الالتزام كون اللزوم ذهنياً، لا بشرط كون الربط عقلياً فقط؛ سواء كان بيناً أو لا، بل يكون ذهنياً (ولو) كان الربط (لـ) أجل (اعتقاد المخاطب) اللزوم بين ذلك الملزوم واللازم (بـ) سبب إثبات (عرف) عام ذلك الربط وهو أن يكون اللفظ يفهم منه أهل العرف لزوماً بين معناه وبين معنى آخر كلفظ الأسد، فإن أهل العرف العام قاطبة يفهمون من معناه لازماً هو الجراءة والشجاعة، ولو كان لا لزوم عقلاً بين تلك الجثة والجراءة، وقد يمثل له كما قيل بالطنين في الأذن فإنه يفهم منه أهل العرف أن صاحب ذلك الطنين قد ذكر، فيجوز أن يقال: "إن لفلان طنيناً في أذنه" ليفهم منه أنه مذكور، وكالخلجان في العين فإنه يلزمه عرفاً لقاء الحبيب، وفيه شيء؛ لأن عرف هذا الفاهم لا يسلم أو لا يخلو من خصوص وفهم من قوله اعتقاد المخاطب أن المعترف في تحقق اللزوم ما عند المخاطب من الربط لا ما عند المتكلم، وهو كذلك، وإلا فرمما خلا الخطاب عن الفائدة، (أو) بسبب إثبات (غيره)، أى: غير العرف العام ذلك الربط، ويدخل في غير العرف الخاص كالشرع كما يقال مثلاً بلغ الماء قلتين والقلعة من الماء مقدار منه مخصوص ليفهم منه لازمه في عرف الشرع، وهو أنه لا يحتمل الخبث أى لا يقبل التنجس بقليل النجاسة ويدخل فيه اصطلاح أرباب الصناعات كإطلاق التسلسل ليفهم منه البطلان اللازم له في عرف أهل صنعة الكلام، ولو كان لا يستلزم البطلان مطلقاً عند الحكماء، وإنما يستلزم بشرط الترتب، وأما وجوده معياً فلا، ويدخل فيه الربط لا اعتقاد المخاطب لخصوصه كأن تقول لمخاطب يعتقد أن فلاناً يؤذيه سكنى هذا البلد: اسكن هذا البلد؛ قصداً لإفهامه الأمر بإذاية فلان، ونحو هذا كثير كما تقدم فيمن اعتقد أن خلجان العين يدل على لقاء الحبيب، فإذا أردت إفهامه هذا المعنى قلت: تحتلج عينك، وكذا إذا كان يعتقد أن أكل كف اليد يستلزم قبض الدراهم مثلاً فتقول له: تأكلك يدك غدا قصداً

والإيراد المذكور لا يتأتى بالوضعية؛ لأن السامع إذا كان عالماً بوضع الألفاظ لم يكن بعضها أوضح؛ وإلا لم يكن كل واحد منها دالاً عليه.

لإفهامه قبض الدراهم إلى غير ذلك، ويحتمل أن يراد بالعرف مطلقه، كما هو ظاهر العبارة الشامل للخاص والعام، ويراد لغيره الربط الحاصل باعتقاد المخاطب الخاص به للزوم تقررره عنده، ولو بقرائن الأحوال، وذلك ظاهر، ثم ظاهر ما تقرر هنا أن دلالة الجاز من باب دلالة الالتزام، وقيل: إنها مطابقة، ويأتى - إن شاء الله تعالى - تحقيق ذلك، ولما بين أن هذا العلم به يعرف إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة، وقد تقدم أن الدلالة اللفظية ثلاثة أقسام بين ما يتأتى به ذلك الإيراد من أقسام تلك الدلالات فقال: (والإيراد المذكور) وهو إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة (لا يتأتى)، أى: لا يمكن حصوله (في) الدلالة (الوضعية) أى: التى سميت فيما تقدم وضعية، وهى المطابقة، وإنما لم يتأت فيها، (لأن السامع) وهو الذى يعتبر بالنسبة إليه الخفاء والوضوح غالباً (إذا كان عالماً بوضع الألفاظ) أى: جميع الألفاظ التى تستعمل فى التراكيب التى يخاطب بها لإفهامه معنى من المعانى، وكان عالماً بمدلول هيئة التركيب بناء على وضع هيئة التركيب (لم يكن بعضها) أى: إن كان السامع عارفاً بما ذكر لم يكن بعض الألفاظ التى تستعمل فى ذلك المعنى وبعض الهيئات (أوضح) فى دلالة على ذلك المعنى من بعض ضرورة تساويها فى العلم بالوضع المقتضى لفهم المعنى عند سماع الموضوع، وإذا تساوت فلا يتأتى الاختلاف فى دلالتها وضوحاً وخفاءً، (وإلا) أى: وإن لم يكن عارفاً بوضع جميع تلك الألفاظ وهيئاتها إما بأن لا يعلم شيئاً منها أصلاً، أو يعلم البعض دون البعض (لم يكن) أى: إن لم يعلم الجميع، لم يكن (كل واحد) من الألفاظ وهيئاتها (دالاً) على ذلك المعنى، وما انتفت دلالاته على ذلك المعنى منها لا يوصف بخفاء الدلالة، ولا بوضوحها، كما لا يوصف بهما من ثبتت دلالاته مع العلم بالوضع السابق، وإنما قلنا: إن لم يكن عالماً بالوضع لم يدل ما لم يعلم وضعه على شئ بالنسبة لذلك السامع لما علم بالضرورة من توقف وجود

.....

الدلالة الوضعية على العلم بالوضع، فإذا انتفى العلم بالوضع انتفت مثلاً إذا قيل: خد فلان يشبه الورد، وفرضنا أن السامع يعلم هذه الهيئة ويعلم موضوعات ألفاظها الإفرادية، ففهم المعنى منها بتمامه، وإذا بدل له كل لفظ بمرادفه والهيئة المعلومة له بحالها كأن يقال وجنته تماثل الورد وهو عالم بوضع كل رديف كأول فهم المعنى أيضاً بتمامه من غير حاجة لتأمل كما لم يحتج أولاً وكذا إذا قلنا فلان يشبه البحر في السخاء وبدلنا كل لفظ برديف مساو في العلم بالوضع لم يختلف الفهم أيضاً، فلا خفاء ولا وضوح في الدلالة بخلاف ما إذا أدللنا على معنى الكرم مثلاً بمستلزمه كفلان مهزول الفصيل وجبان الكلب وكثير الرماد، فإنه يجوز أن يكون استلزام بعض هذه المعاني لمعنى الكرم أوضح من بعض، فتختلف الدلالة فيها وضوحاً وخفاءً كما يأتي - إن شاء الله تعالى - في الدلالة العقلية، فإن لم يعلم ببعض المرادفات من الألفاظ لم يحصل من ذلك البعض فهم أصلاً فلا يتصور الخفاء والوضوح في الفهم الذي هو الدلالة لانتفائه رأساً، وإنما قال لم يكن كل واحد دالاً، ولم يقل لم يدل شيء منها أصلاً؛ لأن المراد بعلم السامع بوضع الألفاظ علمه بوضع جميعها كما تقدم؛ لأنه لا يفهم المعنى المراد بتمامه إلا بفهم الجميع واللازم المحقق عن نفى دلالة كل واحد هو نفى دلالة الكل الصادق بنفى دلالة البعض، وكل لفظ انتفت دلالته انتفى عنه الخفاء والوضوح، وكل لفظ ثبتت دلالته انتفى عنه الخفاء والوضوح أيضاً، فالغرض حاصل بتقدير العموم في الإثبات ومقابلته بما يصدق من النفي بالعموم أو الجزئية، وأيضاً لو قبل بعموم السلب لم يحصل تناقض بين الإثبات العام الذي أَرادَه أولاً، وبين النفي المقابل له في قوله: وإلا فيتوهم أن الغرض لا يحصل وهو انتفاء الخفاء والوضوح في الوضعية إلا إذا لم يعلم شيئاً من وضع الألفاظ أو علم جميعها، وليس كذلك لما أشرنا إليه من أن كل لفظ ثبت علم وضعه، فلا خفاء فيه ولا وضوح، وكذلك ما لم يثبت، وورد على كون الدلالة الوضعية لا يتصور فيها الخفاء والوضوح أننا نجد في أنفسنا ألفاظاً

.....

محفوظة لدينا في خزانة الخيال معلومة الوضع جميعاً، ومع ذلك يحضر لنا معنى بعضها بنفس الالتفات إلى معناه لكثرة ممارسة لمعناه أو لقرب العهد باستعماله في معناه أو لقرب العهد بعلم وضعه، وبعضها لا يحضر معناه إلا بعد التوقف ومراجعات الإحضار مرة بعد أخرى لطول العهد بعلم وضعه وعدم ممارسة استعماله في معناه، فقد تحقق الخفاء والوضوح في دلالة المطابقة مع العلم بالوضع، والدليل على العلم بالوضع في الكل أنها لا تحتاج في دلالتها إلى تفسير، بل إلى تأمل وتوقف، وأجيب بأن التوقف والمراجعة لطلب تذكر الوضع المنسي لا لخفاء الدلالة بعد العلم بالوضع بدليل أنا بنفس ما نتذكر الوضع نعلم المعنى من غير توقف، وورد أيضاً على ذلك أن التركيب الذي فيه التعقيد اللفظي لا يفهم معناه إلا بعد التأمل بعد العلم بجميع الألفاظ وضعاً، فقد تصور الخفاء والوضوح في الألفاظ الوضعية بعد العلم بوضعها من غير طلب تذكر الوضع المنسي، وأجيب بأن الهيئة مختلفة والكلام عند اتفاق الهيئة؛ لأن لها دخلاً في الفهم الوضعي، كما أشرنا إليه فيما تقدم، وورد أيضاً على ذلك اختلاف الحد والمحدود في الدلالة، فإن دلالة الحد أخفى عند تعرف الحدود لاحتياجها إلى استخراج الأجزاء وتمييز ألفاظها الدالة عليها تفصيلاً مع العلم بالوضع في الكل، وكون الدلالة في الكل مطابقة. وأجيب بأن المعنى مختلف إجمالاً وتفصيلاً، والكلام عند اتحاد المعنى من كل وجه؛ حتى لا يبقى إلا نفس الدلالة، فإذا اختلف حينئذ تحقق ما ذكر، وذلك موجود هنا، وورد أيضاً أن المعنى قد يخفى لنقصان لفظ ويبدو لزيادته مع العلم بوضع جميع الألفاظ. وأجيب بأن المعنى مختلف إن دل المزيد على معنى زائد على ما صرح به، وإن كان تفسيراً فلعدم العلم بالوضع حينئذ، وورد أيضاً أن ذلك الوضع لا يشترط فيه القطع، بل الظن كاف، وهو قابل للشدة والضعف، فيتأني الاختلاف في الوضعية باعتبار ذلك. ويجب أن يراد المعنى الواحد بطرق مختلفة باعتبار ظنون المخاطب مما لا ينضبط ولا يرتكب أصلاً على أن تصور المعنى الموضوع له اللفظ يحصل مع كل ظن،

ويتأتى بالعقلية؛ لجواز أن تختلف مراتب اللزوم في الوضوح.

ولو كان ضعيفاً فلم يختلف الموضوع وضوحاً وخفاءً، وإنما اختلف كون ما فهم هل هو كذلك في الوضع العربي أو لا، والكلام في تصور المعنى لا في تحقق كون ما تصور منه هو الموضوع له أو لا، فليتأمل.

(ويتأتى) الإراد المذكور، وهو إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة (ب) الدلالة (العقلية) من تلك الدلالات الثلاث، وتقدم أن العقلية هي دلالة اللفظ على جزء معناه، وهي التضمن أو على لازمه وهي الالتزام، وإنما تأتى إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة بالعقلية (لجواز أن تختلف مراتب اللزوم أى لزوم الجزء للكل في التضمن ولزوم اللازم للملزوم في الالتزام؛ ولذلك عبر باللزوم ليشمل التضمن والالتزام معاً؛ لأن في كل منهما لزوم الفهم للفهم، ولو أراد خصوص دلالة الالتزام لعبر باللازم (في الوضوح) أى: يجوز أن يكون اللزوم في مرتبة، أى في مادة أوضح منه في أخرى، وذلك بسبب كون العلاقة والربط بين المنتقل منه الذى هو الكل أو الملزوم وبين المنتقل إليه الذى هو الجزء أو اللازم خفية، فتخفى دلالة لفظ المنتقل منه على الجزء المنتقل إليه أو واضحة، فتظهر، وسبب الوضوح في دلالة الالتزام إما كون اللزوم ذهنياً بيناً، تستوى فيه العقول، وإما قلة الوسائط مع ضمنية الاستعمال العربى أو مع ضمنية ظهور القرينة جداً؛ حتى كأنها المشهود، وقد يكون الوضوح مع كثرة الوسائط عند ضمنية كثرة الاستعمال وسبب الخفاء ما يوجب الحاجة إلى مزيد التأمل، وأكثر ما يكون ذلك عند كثرة الوسائط، أما اختلاف مراتب اللزوم في دلالة الالتزام بما ذكر من السبب فواضح؛ لأنه إن استعمل لفظ اللازم لينتقل منه إلى الملزوم فيجوز أن يكون ثم لازم آخر أو أكثر يكون الانتقال منه إلى ذلك الملزوم أخفى من غيره كالوصف بالوجود، فإن له لوازم: كالوصف بهزال الفصيل، والوصف بجبن الكلب، والوصف بكثرة الرماد. وليس الانتقال من هذه اللوازم إلى الملزوم الذى هو الاتصاف بالوجود مستوياً، فإن الانتقال من كثرة الرماد إليه أوضحها

لكثرة الاستعمال، ولو كثرت وسائطه على ما يأتى - إن شاء الله تعالى - وقد تقدم التمثيل بهذا وإنما صح الانتقال من اللازم إلى الملزوم مع أن اللازم قد يكون أعم من الملزوم؛ لأن المراد باللازم هنا التابع الفرع، والمراد بالملزوم المتبوع الذى هو الأصل، فإن الوصف بالوجود عنه تتفرع هذه الأشياء، فيصح أن يكون هذا الذى سميناه لازماً هنا ملزوماً، كما فى المثال، لا اللازم الأعم؛ إذ لا ينتقل منه، وإن استعمل لفظ الملزوم لينتقل منه إلى اللازم فيحوز أن يكون، ثم ملزوم آخر أو أكثر أيضاً يكون الانتقال منه إلى ذلك اللازم أوضح، فإن الحرارة لها ملزومات كالشمس والنار والحركة والانتقال من الملزوم، الذى هو النار، إليها أوضح، كما لا يخفى. وأما اختلافها فى دلالة التضمن؛ فلأن استعمال لفظ الكل لينتقل منه إلى الجزء أقرب من استعماله لينتقل منه إلى جزء جزئه فتكون دلالة اللفظ الموضوع للجزء الذى هو كل باعتبار جزء الجزء أقرب من دلالة لفظ الكل الأول عليه، مثلاً: دلالة الحيوان على الجسمية التى هى جزؤه أقرب من دلالة الإنسان عليه الذى معنى الجسمية جزء جزئه؛ إذ هى جزء الحيوان والحيوان جزء الإنسان فتكون دلالة الإنسان على الجسمية أخفى من دلالة الحيوان عليه، وكذا دلالة البيت على التراب أخفى من دلالة الجدار عليه؛ لأن التراب جزء الجدار والجدار جزء البيت فتكون دلالة الجدار على التراب أوضح من دلالة البيت عليه وورد على ما تقرر فى التضمن من أن الانتقال من الكل إلى الجزء، ثم إلى جزء الجزء فتكون دلالة لفظ الكل على الجزء أقرب من دلالة على جزء الجزء أن لفظ الكل كالإنسان مثلاً إذا سمع وتوجه العقل إلى فهم المراد منه، فأول ما يفهم منه الأجزاء الأصلية، ومنها الجسمية، ثم ينتقل إلى ما يجمع الجسمية مع سائر الأجزاء الأصلية، وهو ما تكون الجسمية جزءاً له، الذى هو الحيوانية، إلى ما يجمع تلك الحيوانية مع غيرها، وهو ما تكون الحيوانية جزءاً له، وهو الإنسانية، وإنما قلنا كذلك؛ لأنه إذا طلب فهم مدلول اللفظ وكان كلا وجب فهم أجزائه أولاً؛ لأن فهم الجزء سابق

على فهم الكل، فعلى هذا تكون دلالة لفظ الإنسان على الجسمية التي هي جزء الجزء أقرب من دلالة على الحيوانية التي هي جزؤه؛ لأنها كل، وفهم الجزء سابق على فهم الكل. وأجيب بأن الأمر عند قصدهم ما يراد من اللفظ كذلك، لكن مقصود أهل الفن من دلالة التضمن أن يفهم الجزء على حدة، ويلتفت إليه بخصوصه بعد فهم الكل لا فهمه في ضمن الكل الذي يقتضيه كون الجزء سابقاً على فهم الكل، وإنما قلنا يقتضيه؛ لأن إدراك الموضوع له أولاً متوقف على تصور جميع أجزائه قبل تعريفه، فإذا خوطب العارف بالوضع والفرض أنه سبق فهم جميع أجزاء الموضوع له فهم المجموع دفعة واحدة، وفي ضمن ذلك فهم كل جزء، والدليل على أنهم قصدوا أن يفهم الجزء بعد الكل بأن يلتفت إليه على حدة أنهم قالوا: دلالة التضمن ترتب على المطابقة، وتنبئ عليها بأن ينتقل من المفهوم مطابقة إلى جزء من أجزائه، وهذا لا يمكن إلا بما ذكر، كما لا يخفى، وغاية ما يعرض أن يقال: كيف يفهم الجزء ثانياً، وقد فهم أولاً في ضمن الكل، وأى ثمرة في ذلك، وأى انتقال هنالك؟ ويجاب بأن هذا الاعتبار يظهر عند قصد إحضار الجزء على حدة لغرض من الأغراض، فإن فهم الشيء على حدة خلاف فهمه مع الغير، لا سيما وحضور الكل دون أجزائه ممكن، كما نص عليه في الشفاء، وأنه يجوز أن يحضر النوع دون الجنس الذي هو جزؤه، فيفتقر إلى الالتفات إليه فتظهر فائدة دلالة التضمن الكائنة بهذا الاعتبار.

وهكذا قررنا هذا المحل وبسطناه بهذا الإطناب ليتضح على عادتنا في بسط مسائل الشرح والكتاب، ويلزم عليه أن دلالة التضمن لا تلزم في الألفاظ الموضوعية للمركبات ضرورة عدم لزوم الالتفات إلى جزء من الأجزاء على حدة لصحة الغفلة عن ذلك الجزء، وقد نصوا على أن التضمن في المركبات لازم للمطابقة، وقد يجاب عن هذا بأن المراد بلزوم التضمن صلاحية اللزوم بمعنى أنه يمكن اللزوم بالالتفات إلى الأجزاء على حدة، ويلزم عليه أيضاً أن يكون ذلك قد بينى على جواز حضور الكل،

.....
كالنوع دون جزئه الذى هو الجنس، فتصير دلالة التضمن التزاماً ضرورة أن حضور الكل من جميع أوجهه مقتضى لحضور جميع الأجزاء، فإذا لم تحضر جميع الأجزاء فلم يحضر من الكل الأوجه من أوجهه، فالانتقال منه إلى وجه آخر انتقال من ملزوم إلى لازم فى التحقيق، وإن كان جزءاً لموضوع اللفظ فى الأصل، وقد تقدم الجواب عن هذا بأن المقصود من التضمن هو فهم الجزء من موضوع اللفظ، ومما أطلق عليه بأى وجه، وفيه ضعف؛ إذ لا يصدق أنه انتقل من الكل إلى الجزء، بل من جهة الكل فى الجملة إلى الجزء، وهو خلاف ظاهر الاصطلاح - فافهم - ثم إن مما يجب أن يعلم هنا أن دلالة التضمن فى هذا الفن ودلالة الالتزام يتعين أن يكون كل منهما مقصوداً من اللفظ، أما فى المجاز فيتعين أن يراد باللفظ نفس الجزء أو اللازم فقط بأن توجد القرينة الصارفة عن إرادة المعنى المطابق على ما يأتى - إن شاء الله تعالى - وأما الكناية فيتعين أيضاً أن يراد اللازم أو الجزء، لكن مع صحة إرادة المعنى المطابق بأن لا توجد قرينة مانعة من إرادته كما يأتى أيضاً، وأما إذا أطلق لفظ الكل أو الملزوم على معنى كل منها، واتفق أن فهم من الأول جزؤه ومن الثانى لازمه فليس من المجاز ولا من الكناية المبنيين على التضمن والالتزام هنا، فلا يكون ذلك من التضمن والالتزام المراد فى هذا الفن، وإنما يكون كذلك عند المناطقة، وحيث وجب فى التضمن والالتزام هنا قصد الدلالة على الجزء أو اللازم فعند قصد استعمال اللفظ فى أحدهما لا بد أن يلتفت المستعمل إلى التفصيل فى الأجزاء واللوازم ليستعمل فى أيها أراد.

ومعلوم أن أول ما يسبق إليه عند الالتفات إلى أحد أجزاء المعنى ولوازمه الأجزاء القرينة، وهى الأجزاء الحقيقية دون أجزاء أجزائها واللوازم القرينة، فإن استعمال اللفظ فى بعضها مع القرينة الصارفة أو مع القرينة المصححة لإرادة الأصل، وكان ذلك البعض أو اللازم قريباً، كان انتقال السامع من سماع اللفظ قريباً تبعاً لقصد المستعمل، وإنما قلنا بوجود الانتقال؛ لأنه كما انتقل المستعمل عند قصد التفصيل وإخراج

ثم اللفظ المراد به لازم ما وُضِعَ له:

اللوازم إلى الأقرب فالأقرب بعد تصور الأصل، كذلك السامع أول ما يحتاج له الأصل باعتبار الدلالة الظاهرية لنفس اللفظ، ثم يلتفت إلى فهم المراد باعتبار القرينة فيقرب عليه الفهم بقرب المراد، ويبعد ببعده. فعلى هذا يكون الجواب عما تقدم أن يقال إنما يرد أن فهم الجزء سابق على فهم الكل، فتكون الدلالة على جزء الجزء أقرب منها على الجزء إن أريد باللفظ معناه فيكون فهمه موقوفاً على فهم أجزائه، وأما إن أريد نفس الأجزاء بعد تحويله من مجموعها فكون الجزء أقرب ما يستعمل فيه اللفظ، وفهم منه عند الاستعمال دون جزء الجزء ظاهر؛ إذ ليس فيه بهذا الاعتبار إلا طلب أقرب الأجزاء وأقرب اللوازم ليستعمل له اللفظ، ويتبع ذلك سهولة الفهم على السامع، بمعنى أن انتقال السامع إلى فهم الجزء من لفظ الأصل تبعاً لإرادة المستعمل قريب أو طلب أبعداها، فيتبع ذلك صعوبته على السامع فيصعب، فليتأمل. فإنه من نفائس هذا المحل، ويمكن تأويل الجواب السابق بهذا المعنى، ثم ما ذكرنا فيما تقدم مما يقتضى أن الانتقال في المفردات في قولنا: زيد كثير الرماد، ومهزول الفصيل، وجبان الكلب؛ لا ينافي ما تقدم من أن الانتقال لا بد معه من المطابقة لمقتضى الحال التي لا تكون إلا في النسب التامة؛ لأن تلك المفردات لا بد معها من نسبة تامة تصح فيها المطابقة، وينبغي أن يعلم أن من سمى الجواز مطابقة أو الكناية كذلك لا يريد بذلك المطابقة التي تمنع من الاختلاف في الدلالة، وهي الأصلية، كما ذكر المصنف، وإنما يعني ما يصح معه ما قررناه من صحة الاختلاف، ومما ينظر فيه دلالة التركيب على مناسبة الخواص للمقامات: كدلالة اللفظ المؤكد في مقام الإنكار على مناسبة التأكيد هل هي عقلية أو لا، والصواب أنها عقلية وإلا لم تفتقر إلى الذوق، وأما من باب الكناية؛ لأن اللفظ لم ينتقل للمناسبة.

(ثم اللفظ المراد به) أى: الذى أريد به (لازم ما) أى لازم المعنى الذى (وضع له)

ذلك اللفظ، وأراد باللازم هنا ما يلزم من وجود الشيء وجوده فى الجملة ليدخل الجزء؛

إن دلت^(١) قرينة على عدم إرادته، فمجازاً؛ وإلاً فكناية.....

لأنه لازم للكل، كما في دلالة التضمن، وغير الجزء وهو اللازم الخارج عن المعنى، كما في دلالة الالتزام.

(إن قامت قرينة) أى: إن وجدت ثم قرينة دالة (على عدم إرادته) أى: على أن المعنى الذى وضع له ذلك اللفظ لم يرد بذلك اللفظ (ف) ذلك اللفظ الذى أريد به اللازم دون الملزوم لصرف القرينة (مجاز) أى: يسمى مجازاً أخذاً من جاز يجوز من الشيء إلى الشيء؛ لأن ذلك اللفظ جعل مجازاً يتجاوز منه إلى ذلك اللازم، وذلك كقولك: رأيت أسداً بيده سيف. فقولك: بيده سيف، قرينة دالة على أن الأسد لم يرد به ما وضع له، وإنما أريد به لازمه المشهور، وهو الشجاع، وظاهره أن المجاز يراد به اللازم دائماً، وفيه بحث؛ لأنه قد يكون اسم الجزء ويراد به الكل على ما سيأتى، فإن مجاز الاستعارة التحقيقية والمكنى عنها لا تردان إلى اللازم إلا بتكلف، فإن الأسد أريد به الرجل الشجاع والمنية في قول القائل: أنشبت المنية أظفارها بفلان؛ أريد بها الأسد ادعاء، وليس الرجل الشجاع لازماً للأسد الحقيقي، ولا الأسد الادعائى لازماً لمدلول المنية، وإنما يردان إلى اللازم باعتبار مطلق الجراءة في الأول ومطلق اغتيال النفوس في الثانى، وهو تكلف مخرج للكلام عما تحقق فيه وتقرر من أن كلا من اللفظين له معنيان متعارف وغيره على ما يأتى -إن شاء الله تعالى- ثم لا يخفى كما بيناه أن وجود دلالة التضمن والالتزام في المجاز الذى تقرر فيه ما بنى عليهما من وجود الخفاء والوضوح ليستا على معناهما المعلوم، وهو أن يفهم من اللفظ جزء معناه أو لازمه في ضمن إرادة الكل أو الملزوم، ولكن هما كانتا منشأ استعمال المجاز؛ وإنما قلنا ليستا كذلك؛ لأن اللفظ الآن أريد به نفس الجزء أو اللازم، واختلاف الدلالة فيه تقدم وجهها، حيث أشرنا لهذا المعنى فيما مر ليتقرر في الأذهان (وإلا) تقع قرينة على عدم إرادة ما وضع له بأن صح إرادة ما وضع له مع إرادة اللازم (ف) ذلك اللفظ المراد به اللازم مع صحة إرادة بالملزوم الذى وضع له اللفظ (كناية)

(١) وفي بعض النسخ (قامت).

أى: يسمى كناية من كنى عنه بكذا إذا لم يصرح باسمه؛ لأنه لم يصرح باسم اللازم مع إرادته وقد تقدم أن اللازم هنا يشمل الجزء واللازم الخارج، وذلك كقولك: فلان طويل النجاد، مراداً به لازم طول النجاد، وهو طول القامة، فإنه كناية؛ إذ لا قرينة تمنع من إرادة طول النجاد مع طول القامة، وقد تبين من كلام المصنف أنه سوى بين المجاز والكناية في أن الانتقال في كليهما في الملزوم إلى اللازم وإنما فرق بينهما بوجود القرينة الصارفة في المجاز عن إرادة الملزوم وعدم وجودها في الكناية، وعند السكاكي أن الانتقال في الكناية من اللازم إلى الملزوم، والمصنف يرى - كما يأتي - أن اللازم من حيث إنه لازم يجوز أن يكون أعم، فلا ينتقل منه إلى الملزوم، إذ لا إشعار للأعم بالأخص، وقد تقدم ما يفيد الجواب عن السكاكي، وأن اللازم إنما ينتقل منه لا من حيث إنه لازم، بل من حيث إنه ملزوم، وإنما سماه لازماً من حيث إنه تابع مستند إلى الغير، وإلا فهو ملزوم من جهة المعنى، ومما يقع فيه الالتباس الفرق بين الكناية وبين اللفظ الذى أريد به معناه الأصلي ليفهم به بعض لوازم معناه تضمناً والتزاماً، فإنه حقيقة قطعاً، والكناية عند المصنف ليست حقيقة ولا مجازاً، وعلى تقدير كونها حقيقة فمن الجائز أن يراد باللفظ حقيقته، ويقصد مع ذلك إفهام ما يفهم منه، كما يقول المناطقة في دلالة التضمن والالتزام على وجه الكناية. وقد أجب بأن الفرق بينهما أن الكناية إنما المقصود بها بالذات اللازم وإرادة الملزوم تبع، والحقيقة إنما المقصود بها الملزوم وإرادة اللازم تبع، ولو قال قائل بأنه كلما أريد اللازم مع الملزوم كان كناية، وإنما يكون حقيقة إذا لم يرد اللازم فهم اتفاقاً ما بعد، لكن يعكر عليه ما ذكر بعض الفضلاء من أنك إذا قلت: وجهه كالبدن مثلاً: فمدلوله المطابقى أن الوجه يشبه البدن في الاستدارة والاستتارة، وهو المراد مع إرادة لازم ذلك، وهو أنه نهاية في الحسن، وليس من الكناية في شيء، ولصحة أن يراد في التشبيه المعنى المطابقى وهو اتصاف المشبه بوجه الشبه على وجه الكمال أو لازمه صح وجود الخفاء والوضوح فيه مع أنه

وقُدِّمَ عليها؛ لأنَّ معناه كجزء معناها،

ليس من الكناية ولا من المجاز، بل من المطابقة اتفاقاً، وعلى هذا ينبغي أن يجعل من الحقيقة أيضاً فهم خواص التراكيب ومناسبتها لمقتضى الحال الذى تقدم التنبيه عليه، فلا يكون من المجاز ولا من الكناية أيضاً، وكل ذلك مما يقدح فى حصر وجود دلالة الخفاء والوضوح فى التضمن والالتزام اللتين هما العقليتان وأصل للمجاز والكناية دون المطابقة تأمل، ثم لما أراد الشروع فى أبواب الفن وهى ثلاثة أراد أن يبين وجه ترتيبها وضعاً ووجه كونها ثلاثة فقال: (و) لما تبين أن الإيراد المذكور الذى هو مرجع هذا الفن إنما يتأتى بالدلالة العقلية المنحصرة هنا فى دلالة المجاز والكناية انحصر المقصود من هذا الفن فى المجاز والكناية فهما مستويان فى الوصف بالقصد، ولكن (قدم المجاز عليها) أى: على الكناية وضعاً؛ (لأن معناه) أى: لأن معنى المجاز (كجزء معناه) أى: كجزء معنى الكناية؛ وذلك لأن معنى المجاز على ما تقدم هو اللازم فقط من حيث ذاته لا من حيث الإشعار بوصفه باللزوم، وقد تقدم التمثيل له بما نبين به ما ذكر، ومعنى الكناية يجوز أن يكون هو اللازم والملزوم معا من حيث ذاتهما أيضاً، ولو كان القصد الأصلى فيها اللازم على ما قررنا آنفاً، وإذا كان معناه كاجزاء من معناها، فالجزء مقدم طبعاً على الكل لتوقف الكل على الجزء فى الوجود، بمعنى أنه لا يوجد الكل إلا مع وجود طبيعة الجزء لا على وجه التأثير كتوقف المعلول على العلة، والجزء يجوز أن يوجد بدون الكل لصحة كونه أعم، ولما توقف الكل على الجزء بالوجه المذكور حكم العقل بأن الجزء من شأنه أن يتقدم فى نفس الأمر على الكل، وذلك هو معنى التقدم الطبيعى، أى من جهة الذات ونفس الحقيقة التى هى الطبيعة لتركيب الكل من حقيقة الجزء وطبيعته بخلاف تقدم العلة بلا تأثير؛ فلا يسمى تقدمها طبيعياً بهذا الاعتبار ناسب أن يقدم وضعاً محاكاة للطبع بالوضع، ولم يقل معناه نفس جزء معناها جزماً؛ لأن الكناية لا يراد بها اللازم والملزوم على وجه الجزم، وإنما المجزوم به فيها إرادة اللازم، وأما الملزوم فيجوز أن يراد لا أنه أريد قطعاً؛ ولذلك قلنا: يجوز أن يكون معناها

ثم منه ما يُبنى على التشبيه، فتعين التعرُّض له،

اللازم والملزوم معا، ولم يعتبر وقوع هذا الجائز في بعض الأحيان حتى يكون جزء حقيقة؛ لأن الكناية من حيث هي كناية لا تقتضى إرادتهما؛ فلم يعتبر ما يعرض من وقوع ذلك الجائز، ثم أشار إلى وجه زيادة باب آخر ثالث وإلى وجه تقديمه على البابين، فقال: (ثم) لما انحصر المقصود من هذا الفن في بابي المجاز والكناية، قد استحق المجاز التقديم وضعا لما ذكر، وكان (منه) أى: من المجاز (ما يبنى على التشبيه) وهو الاستعارة بقسميها، أعنى التحقيقية والمكنى عنها، ويأتى - إن شاء الله تعالى - تفسيرهما، وذلك لأن استعارة اللفظ إنما تكون بعد المبالغة في التشبيه وإدخال المشبه في جنس المشبه به.

وجب ضم التشبيه لهذا الفن لتوقف باب منه عليه، (فتعين التعرض له) أى: للتشبيه المتوقف عليه على أنه باب زائد على البابين قبل التعرض للمجاز؛ لأن المتوقف عليه متقدم على المتوقف طبعاً إن لم يكن للتأثير كما تقدم في توقف الكل على الجزء، وإنما قدم على جميع المجاز مع أن المتوقف على التشبيه قسم منه، وهو الاستعارة لينضم غير المتوقف، وهو المجاز المرسل، لما يشاكله في المجاز، ولما توقف قسم منه وهو ملابس للقسم الآخر صار توقفه كتوقف القسم الآخر، نعم يرد أن يقال التشبيه على هذا ليس من مقاصد الفن بل من وسائله؛ فكيف عد باباً، ولم لم يجعل مقدمة للمجاز، فإن التوقف عليه الموجب للتعرض له لا يوجب جعله باباً مستقلاً.

والجواب أن كثرة أبحاثه وجموع فوائده أوجب جعله باباً مستقلاً، وعلى هذا فهو مقدمة في المعنى؛ وإنما جعل باباً تشبيهاً له بالمقصود في كثرة الأبحاث، وقيل: إنه باب مستقل لذاته؛ لأن الاختلاف في وضوح الدلالة وخفائها موجود فيه كما تقدم فهو من هذا الفن قصداً، ولو توقف عليه بعض أبوابه؛ لأن توقف بعض الأبواب على بعض لا يوجب كون المتوقف مقدمة للفن وعروض وجه تقديمه على المجاز بمثل ما قرر في تقديم المجاز على الكناية؛ لأن التشبيه مشتمل على الطرفين معاً، والاستعارة معناها أحد الطرفين فهي له كاجزاء من الكل، لكن رجحت في التقديم علة التوقف؛ لأنها أنفع

فانحصر المقصودُ في الثلاثة: التشبيه، والمجاز، والكناية.

التشبيه

الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى،

في الإدراك والتعليل الآخر مناسبة تمليحية فقط، (فقد انحصر) علم البيان على ما ذكرنا (في) الأبواب (الثلاثة) لانحصار المقصود منه على ما يتوقف عليه البعض منه فيها، وهي: التشبيه، والمجاز، والكناية وقيل: إنها أربعة: الاستعارة، والتشبيه الذي تتوقف هي عليه وجرت له كالجزء، والمجاز المرسل، والكناية التي جرت لها المرسل كالجزء من الكل، والخطب في مثل هذا سهل، وبالله تعالى التوفيق.

التشبيه:

الخلاف في الإظهار أقوى من إرادته في الإضمار؛ ولذلك أعاد التشبيه بلفظ الإظهار (الدلالة) أى: التشبيه هو الدلالة، وهي في الأصل مأخوذة من دلتته على كذا إذا هديته له وأريته إياه، ومنه الدلالة على الطريق، والمراد به هنا أن يأتي المتكلم بما يدل (على مشاركة أمر لأمر في معنى)، الأمر الأول المشبه، والأمر الثاني المشبه به، والمعنى هو وجه الشبه، كقولك: زيد كالأسد في الشجاعة، فقد دلت على مشاركة زيد للأسد في الشجاعة، وهذا التفسير تكون وصفاً للمتكلم، وتطابق التشبيه الذي هو وصف المتكلم، وهذا الذي فسر به التشبيه يشمل بظاهره، مثل قول القائل: قاتل زيد عمراً، وجاء زيد وعمرو، فإن الأول يدل على مشاركة زيد عمراً في المقاتلة، والثاني يدل على مشاركته إياه في الجيء، ولكن إنما يشمل نحو المثالين إن لم نشترط في الدلالة بالصرحة والقصد، وهو الظاهر؛ لأن دلالة اللزوم معتبرة والقصد غير مشروط على الأصح في الدلالة مطلقاً، وإلا لم يشملها؛ لأن مدلول الأول صراحة وجود المقاتلة من زيد وتعلقها بعمرو، ويلزم من ذلك مشاركتهما فيها، ومدلول الثاني صراحة وجود الجيء لزيد ووجوده لعمرو، ويلزم من ذلك أيضاً مشاركتهما في الجيء، والمتكلم قد يقصد وقوع المقاتلة من زيد وتعلقها بعمرو غافلاً عن مشاركتهما فيها، وقد يقصد وقوع

والمراد - ههنا - ^(١) ما لم تكن على وجه الاستعارة الحقيقية، والاستعارة بالكنائية، والتجريد؛

المجئ من كل واحد منهما غافلاً عن المشاركة فيه أيضاً، ولو كانت المشاركة لازمة لكلا مدلولي التركيبين فعلى شرط كون الدلالة صريحة لا يشملها، وكذا على شرط قصدنا، والغرض غفلته عنها، فإن قصدها على هذا التزامنا كونهما تشبيها فلا يرد الاعتراض، ولأجل ورود الاعتراض بشمول نحو المثالين مع أنهما ليسا منه بناء على ما تقدم زاد في التعريف لإخراج ذلك بكاف ونحوها، إذ لم توجد فيهما، وقد يدعى خروج نحو المثالين بما تقرر فيما يأتي من أن المعنى المشترك فيه في التشبيه يجب أن يكون له نوع خصوصية، والمجئ والتقابل ليسا كذلك لعمومهما، ولكن شرط الخصوصية في الوجه إنما هو في حسن التشبيه لا في مطلقه، على أن الاتكال في التعريف على أمر خارج عنه ليس من دأب التعريف، فالجواب هو ما تقدم، ثم التشبيه المفسر بما ذكر هو مطلق التشبيه الشامل للاستعارة والتجريد، كما تقدم، وليس ذلك مراداً في الاصطلاح، (و) إنما (المراد) بالتشبيه في الاصطلاح (ههنا) يعني في علم البيان (ما) أى: الدلالة على المشاركة المذكورة بشرط أن معنى تلك الدلالة المفادة بالكلام (لم تكن على وجه الاستعارة الحقيقية)، فإن كان معنى تلك الدلالة على وجه الاستعارة المذكورة بأن يطوى ذكر المشبه، ويذكر لفظ المشبه به مع قرينة دلت على إرادة المشبه بذلك اللفظ لم يكن تشبيهاً في الاصطلاح، وذلك كقولك: رأيت أسداً في الحمام، (ولا) كان (على وجه الاستعارة بالكنائية)، وهى عند المصنف إضمار التشبيه في النفس، وعند غيره نفس لفظ المشبه المستعمل في المشبه به ادعاء، وعلى الأول يكون التمثيل لها بقول القائل: أنشبت المنية أظفارها بفلان، تمثيلاً لما تستفاد منه، وعلى الثاني يكون تمثيلاً لما وجدت فيه، (ولا) كان (على وجه التجريد) المذكور في علم البديع، وهو أن يبالغ في تشبيه الشيء، حتى يصير المشبه بحيث يكون أصلاً تنفرع

(١) أى بالتشبيه المصطلح عليه في علم البيان.

فدخل نحو: "زيد أسد" وقوله تعالى: «صُمُّ بَكْمٌ عُمَى»^(١)

عنه وتنفصل عنه وبسببه أفراد المشبه به كقولك: لقيت بزيد أسداً، ولقيني منه أسد؛ وإنما خرجت هذه الثلاثة، أعني الاستعارة التحقيقية والمكنى عنها والتجريد مع اشتمالها كما يظهر من معناها؛ نظراً لأصله على مشاركة أمر لأمر في وجه؛ لأنه لا يسمى تشبيهاً في الاصطلاح إلا ما كان بالأداة لفظاً أو تقديراً كما تقدم، وسيشير إليه، وقيد الاستعارة بالتحقيقية والمكنى عنها لنخرج التخييلية؛ لأنها حقيقة عند المصنف، فلفظ الأظفار مثلاً عند المصنف التي أثبتتها تخيل أريد به معناه حقيقة وليس مجازاً أصلاً، وإنما التحوز في نسبتها إلى المنية على ما يأتي، ومثلنا للتجريد بما يكون فيه تجريد المشبه به من المشبه ليخرج ما فيه تجريد الشيء من نفسه كقوله تعالى: «لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ»^(٢) فلا يقدر فيه التشبيه وإخراج التجريد إنما هو بناء على أنه لا يسمى تشبيهاً اصطلاحاً، وهو الأقرب؛ إذ لم يذكر فيه الطرفان على وجه ينبئ عن التشبيه، وقيل: إنه تشبيه حقيقة لذكر الطرفين، فيمكن التحويل فيهما إلى هيئة التشبيه لولا قصد التجريد، وعليه فلا يحتاج لإخراجه، فالتشبيه الاصطلاحي على هذا هو الدلالة على مشاركة أمر لأمر في معنى لا على وجه الاستعارة التحقيقية والمكنى عنها والتجريد، وذلك بأن يكون بالكاف ونحوها لفظاً أو تقديراً، (فدخل فيه) ما ذكرت فيه أداة التشبيه من الكاف ونحوها، كقولك: زيد كالأسد، أو مثله، ودخل فيه ما لم تذكر فيه أداة التشبيه، وذلك (نحو قولنا: زيد أسد) بخلاف تلك الأداة، لكن مع ذكر الطرفين معاً، (و) دخل فيه ما حذف فيه الأداة والمشبه نحو: (قوله تعالى: «صُمُّ بَكْمٌ عُمَى»)^(٣) فقد حذفت فيه الأداة والمشبه معاً؛ إذ الأصل: هم كصم إخ، فحذف "هم" الذي هو المشبه والكاف، وهذا بناء على أن ما حذفت فيه الأداة من التشبيه البليغ، وهو مذهب المحققين؛ لأن التركيب يشعر بالتشبيه، إذ لا يصح الحمل إلا بتقدير الأداة؛ وأنه ليس من الاستعارة؛ إذ الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له بالكلية، ويجعل الكلام

(٢) فصلت: ٢٨.

(١) البقرة: ١٨.

والنظر -ههنا- في أركانه -وهي: طرفاه،

الذى حذف فيه لفظ المستعار له خالياً عن ذكر المستعار له صالحاً لأن يراد به المنقول عنه، وهو المستعار منه، دون المنقول إليه، وهو المستعار له لولا القرينة الحالية، كقولنا: رأيت الأسد الآن في موضع لا يرى فيه الأسد الحقيقي، فإن هذا الكلام لولا القرينة الحالية وجب حمل الأسد على ما تتعين إرادته على الراجح، وهو الأسد الحقيقي أو قرينة الفحوى، وهى القرينة اللفظية كقولنا: رأيت أسداً في يده سيف، فلولا في يده سيف تعينت إرادة ما يحمل عليه اللفظ وهو الأسد الحقيقي؛ وإنما سميت فحوى؛ لأن الفحوى في الأصل ما يفهم من الكلام على وجه القوة، والذى يفهم من القرينة اللفظية فهم من بعض أجزاء الكلام على وجه القوة؛ وإنما قلنا: صالحاً لأن يراد المنقول عنه دون المنقول له، ولم نقل: صالحاً لأن يراد هذا أو هذا؛ لأن إرادة المنقول له- ولو صح عقلاً أو نقلاً باعتبار قصد الإفهام بناء على جواز المجاز بلا قرينة- خارجة عن الإرادة المعتبرة على الراجح، فبنينا الكلام على الراجح، وأما إذا بنينا على أن ما حذف في الأداة كقولك: زيد أسد من الاستعارة بناء على أن حمل الأسدية على زيد لا يصح إلا بإدخاله في جنس الأسد المعلوم، كما في الاستعارة، فلا يدخل في التشبيه وهو ظاهر.

أركان التشبيه:

(والنظر) أى: البحث (ههنا) أعني في هذا الباب الذى هو باب التشبيه المصطلح عليه (في أركانه) أى: في أركان التشبيه المصطلح عليه، إذ هو له كما تقدم، وإطلاق النظر على البحث توسعاً واضح؛ لأن البحث إنما يقع عن النظر والتأمل في أحوال المنظور فيه، ويحتمل أن يراد بالنظر معناه لاستلزامه البحث في المنظور فيه إذا أريد بالنظر توجيه العقل لأحوال المنظور، وأريد بالبحث إثبات ما اقتضى النظر إثباته، ونفى ما اقتضى نفيه، وأما إن أريد بالبحث التأمل في أحواله اتحد هو والنظر حينئذ، (و) الأركان هى المقصود بالتأمل هنا (هى) أربعة: اثنان من تلك الأربعة (طرفاه) وهما

ووجهه، وأداته- وفي الغرض منه، وفي أقسامه:

المشبه والمشبه به، (و) ثالثها (وجهه) وهو المشترك الجامع بين الطرفين، (و) رابعها (أداته) الدالة على التشبيه كالكاف وشبهه، (و) النظر أيضاً إنما هو زيادة على النظر في الأركان (في الغرض منه) الحامل على إيجادها، (وفي أقسامه) أى أقسام التشبيه الحاصلة بكونه تشبيه مفرد بمفرد أو مركب بمركب بمركب، وبكونه ملفوفاً أو مجموعاً أو مفروقاً أو بغير ذلك، والأقرب أن المراد بالطرفين وبالوجه معنى كل واحد منهما لا اللفظ الدال عليه؛ لأن المشترك فيه في الحقيقة هو معنى الجامع لا لفظه والمشارك فيه هما معنيا الطرفين لا لفظهما، وأما الأداة فالأقرب أن المراد بها اللفظ بدليل التمثيل بالكاف وشبهها، ويردها هنا أن يقال: لم سمى هذه الأربعة أركاناً للتشبيه، وركن الشيء جزء حقيقته، وليست هذه الأشياء أجزاء حقيقة التشبيه ضرورة أن معنى المشبه والمشبه به اللذين هما مثلاً ذات زيد والأسد في قولنا: زيد كالأسد في الشجاعة ليس نفس التشبيه، بل متعلقان له؛ لأن الجزء الداخل في الماهية لا بد أن يصدق عليها، وكذا الوجه الذى هو الشجاعة في المثال والأداة التى هى الكاف؛ إذ لا يخفى أن واحداً لا يصدق على التشبيه، وأما ذكر هذه الأشياء في تعريفه فليس على وجه كونها أجزاء المعرفة، بل ذكرها لتقييد المعرفة به، نظير ذلك البصر في تعريف العمى؛ حيث يقال: هو عدم البصر عما من شأنه الإبصار، فالبصر للتقييد لا جزء للعمى؛ إذ ليس هو عدم وبصر، ونظيره قولهم في البيع: هو نقل ملك المعقود عليه لأحد المتعاقدين عوضاً عن نقل ملك مقابله للآخر، فليست هذه أجزاء حقيقة البيع، ولو كانت تسمى أركاناً تجوزاً أيضاً، فيرد عليها ما ورد على هذا، ولا يقال: لم لا تكون أجزاء مادية كاليد والرجل من الإنسان فتكون أركاناً باعتبار أنها أجزاء أفراد الحقيقة، وذلك أن الأفراد الخارجية للتشبيه لا تخلو من هذه الأجزاء كما لا تخلو أفراد حقيقة الإنسان من الأجزاء المادية من يد ورجل ورأس وغير ذلك من مشخصات حقيقة الإنسان؛ لأننا نقول: فرد التشبيه الخارجى الذى هو الدلالة الواقعة من هذا الشخص الخاص مثلاً ليست

أركان التشبيه

..... طرفاه: إما حسيان؛

هذه أجزاء المادية، بل متعلقاته كحقيقته، وعلى تقدير تسليمه، فالذى توقف عليه الوقوع الخارجى هو الألفاظ، وقد تقدم أن المراد بالأركان المعانى إلا فى الأداة نعم يمكن جعلها أجزاء مادية إن أطلق التشبيه على نفس الكلام، وأريد بالأركان الألفاظ، ولكن المعرف هو المعنى كما دل عليه ما تقدم.

وأجيب عن هذا البحث بتسليمه وأن تسميتها أركاناً توسع باعتبار ذكرها فى تعريفه وإن لم تذكر على أنها أجزاء المعرفة، بل على أنها متعلقة له لتقيده بها، فأشبهت حيث توقف التعريف عليها أجزاء المحدود الصادقة عليه أو باعتبار أن التشبيه قد يطلق على نفس الكلام المشتمل على ألفاظ هذه الأركان، فلما كانت تلك الألفاظ أجزاء الكلام المادية له فصارت لتوقف المفرد عليها فى الوجود كما توقف الفهم عليها باعتبار التعلق كالأركان للحقيقة العقلية التى تصدق عليها سميت أركاناً للتشبيه الصادق على الكلام فى الجملة، وقد تقدمت الإشارة إلى معنى هذا الوجه فى أثناء البحث فليتأمل.

طرفا التشبيه:

ولما كان الطرفان من هذه الأركان هما الأصل والعمدة لقوتهما فى التركيب وفى الخارج، أما قوتهما على الوجه فلائهما معروضان للوجه القائم بهما، والمعروض أقوى من العارض؛ لأنه موصوف والوصف تابعه؛ ولأنه لا بد من ذكرهما أو أحدهما بخلاف الوجه، وأما قوتهما على الأداة فظاهر لأنها آلة لبيان التشبيه، وكثيراً ما يستغنى عنها فى التركيب، قدم البحث عنهما فقال: (طرفاه) اللذان هما المشبه والمشبه به ينقسمان إلى أقسام؛ لأئهما:

طرفا التشبيه حسيان:

(إما حسيان) كأن يدركا بإحدى الحواس الخمس، وهى: البصر، والسمع، والشم، والذوق، واللمس، وسيأتى مقابل هذا، ثم شرع فى تقسيم الحسيين فقال: فالمحسوسات

كالخدّ والورد، والصوت الضعيف والهمس، والنكهة والعنبر، والريّق
والخمر،

بحاسة البصر (كالخد والورد)؛ حيث شبه الأول بالثاني في الحمرة، والمراد بكون حقيقة
الخد وحقيقة الورد حسيين أن جزئيات كل منهما محسوسة، وكذا ما سواهما، وهذا
على مذهب المتكلمين من أن الأجرام تدرك بحاسة البصر، وادعى فيه بعض المحققين
الضرورة، وأما على مذهب الحكماء من أن المدرك هو اللون فكونهما حسيين باعتبار
ما جرى عليه اللسان عرفاً؛ حيث يقال: أبصرت الخد والورد، فبذلك العرف أطلق
عليهما أنهما حسيان، وعلى كل حال فلا حاجة إلى تقدير اللون لكون محل التشبيه
فيهما لحظة تشبيه نفس كل منهما بالآخر، وانصراف النفس إلى ذلك عند السماع مع
إطلاق اللفظ عرفاً، فلا يفتقر إلى التأويل، (و) المحسوسات بحاسة السمع كـ(الصوت
الضعيف والهمس) حيث يشبه الأول بالثاني منهما، والمراد بالضعيف ضعيف مخصوص،
وهو الذى لا يبلغ إلى حد الهمس، والهمس هو الصوت الذى أخفى حتى لا يكاد
يسمع، فكأنه لم يخرج عن فضاء الفم أى: سعة الفم ووسطه؛ وإنما قلنا المراد بالضعيف
إلخ؛ لأنه لو أريد مطلق الضعيف الصادق بالهمس لكان من تشبيه الأعم بالأخص، ولا
يصح بدون التعسف، (و) المحسوسات بحاسة الشم كـ(النكهة)، وهى ريح الفم، (و)
ريح (العنبر)؛ حيث شبه الأول بالثاني منهما، وإنما قدرنا ريح العنبر؛ لأن المشبه به ريح
الفم الذى هو النكهة إنما هو ريح العنبر قطعاً فى الاستطابة لا نفسه، كما لا يخفى إذ
لو شبه بالعنبر لم يتم إلا باعتبار ريحه جزماً، فيعود إلى ذلك المقدر، (و) المحسوسات
بحاسة الذوق كـ(الريّق)، وهو ماء الفم، (والخمر) حيث شبه الأول بالثاني منهما،
وهو أيضاً بناء على أن الجرم المدرك طعمه بالذوق أدركت جرميته وخاصتها بالذوق
أيضاً، وإلا فالمدرك بحاسة الذوق إنما هو الطعم، فإطلاق كون الريّق والخمر حسيين
مراعاة لما جرى به عرف التخاطب، ولا حاجة أيضاً إلى جعل التشبيه بطعميهما،
فيقدر مضاف إليهما لتمام التشبيه فى أنفسهما مع صحة إطلاق الإحساس عليهما عرفاً،

والجلد الناعم والحرير، أو عقليَّان؛ كالعلم والحياة،

كما تقدم في الخد والورد، (و) المحسوسات بحاسة اللمس كـ(الجلد الناعم والحرير)؛ حيث شبه الأول بالثاني، وهذا بناء أيضاً على إدراكهما مع إدراك لئنهما باللمس، وإلا فعند الحكماء إنما يدرك اللين، بإطلاق الإحساس عليهما نظراً للعرف، ولا حاجة أيضاً إلى تقدير اللين ليقع التشبيه فيه لتمامه فيهما مع صحة الإطلاق عليهما عرفاً، وقد علم مما قررنا أن كون الطرفين حسيين في غير النكهة على مذهب الحكماء إنما هو على وجه التوسع والإطلاق العرفي، حيث يقال: أبصرت الورد، وشممت العنبر، وذقت الخمر، ولمست الحرير. وأما على مذهب غيرهم وإياه اعتمد المصنف فالكلام على ظاهره من غير توسع، وذلك واضح.

طرفا التشبيه عقليَّان:

(أو عقليَّان) هذا مقابل قوله: إما حسيَّان يعنى أن الطرفين إما أن يكونا حسيين، - كما تقدم - وإما أن يكونا عقليَّين بأن لا تدرك مفرداتهما بالحس، بل بالعقل، وذلك (كالعلم)، فإنهما ليسا حسيين وإنما يدركان بالعقل، فإذا قيل العلم كالحياة والجهل كالموت فقد شبه معقول بمعقول، ووجه الشبه بين الأولين كون كل منهما جهتي إدراك، وبين الثانيين كونهما ليسا جهتي إدراك، ولا يقال: العلم نفس الإدراك، فكيف يجعل جهته لأننا نقول المراد بالعلم هنا الملكة وهى حالة بسيطة، أعنى قوة تحصل من ممارسة فن من الفنون بحيث يكون صاحبها يمكنه إدراك أحكام جزئيات ذلك الفن، وإحضار أحكامها عند ورودها كالملكة الفقهية فإنها قوة يمكن لعارف أصوله ودلائله أن يعرف حكم أى جزء من جزئياته فيعرف حكم هذا الفعل المخصوص مثلاً عند إرادة ذلك الحكم، وأنه حرام أو مكروه أو مباح أو مندوب؛ وإنما قلنا: بسيطة؛ لأنها ليست هيئة حاصلة من عدة أمور لا تتصور إلا باعتبارها، ولا نسبة يتوقف تعقلها على تعقل غيرها، ولا شك أن العلم إذا أريد به هذا المعنى كان جهة للإدراك لا نفسه وقد تقدمت الإشارة لهذا المعنى، وكذلك الجهل هو ملكة مانعة

.....

من الإدراك، ولو جعل وجه الشبه بين العلم والحياة حصول الانتفاع والآثار والمآثر الحسية والمعنوية كان صحيحاً أيضاً، وكذا إذا جعل الوجه بين الجهل والموت عكس ذلك وأما جعل وجه الشبه بين العلم والحياة كون العلم إدراكا وكون الحياة معها إدراك فيكون الوجه على هذا داخلاً في حقيقة العلم، فلا يتم بل لا يصح لوجهين أحدهما أن وجه الشبه لا بد أن يقوم بالطرفين معا والحال القائم بالعلم، وهو كونه إدراكا لم يقم بالحياة، وإنما وجد معها في محل واحد، والثاني أنه على تقدير التأويل وجعل المشترك فيه ملابسة الإدراك في الجملة يكون المعنى أن العلم ملابس لمطلق الإدراك كما أن الحياة ملابسة لمطلق الإدراك فيكون التشبيه على هذا عديم الفائدة المقصودة، وهى إظهار شرف العلم؛ لأن وجود مطلق الإدراك لا شرف فيه قطعاً، إذ مطلق التمييز لا يمدح به جزماً فإننا لو قلنا العلم كإحساس في مطلق الإدراك كان خطأً لمرتبة العلم وغضاً لمعناه، وإنما قلنا: مقتضى التشبيه على هذا وجود مطلق الإدراك؛ لأن الحياة إنما مقتضاها مطلق الإحساس، فإن أريد ما يأتى من قبلها من حيث إنها شرط فيه وهو الإدراك التام عاد إلى الأول، فإن قيل: فعلى الأول المختار يكون المعنى أن العلم الذى هو ملكة هو جهة الإدراك كالحياة فى كونها جهة له، وليس فى ذلك ما يدل على الإدراك التام العام الذى يتحقق به الشرف. قلنا: المقام يقتضى قصر الإدراك العام التام والحياة جهة له، فألحق بها العلم الذى هو الملكة، فإن قيل: إلحاق العلم بالحياة فى ذلك إلحاق للأكمل بالأنقص، فلا يفيد الغرض من مدحه، بل العكس، وبيانه أن الحياة شرط فى الإدراك، والملكة سبب أو كالسبب المحصل له؛ فالإدراك أقرب للعلم منه للحياة، فالواجب أن يكون الوجه الانتفاع التام والشرف لا كون كل جهة إدراك، قلنا: كون الحياة جهة الإدراك أشهر عند النفوس؛ لأنها أشد ما يحتاج إليه فيه؛ لأن بانتفائها ينعدم رأساً، وتلك الشهرة والحاجة إليها عدت أقوى من غيرها فى ملابسة الإدراك من جهة كونها جهة له، وهذا أمر ذوقى، والحق أن جعل الوجه

أو مختلفان؛ كالمنية والسبع، والعطر وخلق كريم.

حصول الآثار والانتفاع أولى. من هذا لا يقال: الآثار في العالم أقوى، والانتفاعات منه أكثر من مطلق الحى، فيعود التشبيه معكوساً؛ لأننا نقول: آثار الحى وانتفاعه أول ما يسبق إلى البديهة لعمومها وظهورها في مقابلة الميت بخلاف العالم ففيها باعتباره خفاء ما، وإن كانت فيه أتم باعتبار الحى الجاهل، وهذا أمر ذوقى، ثم ظهور الآثار في الحى أقوى من ظهور الإدراك فيه، ولذلك اخترنا كون الوجه الآثار والانتفاع، فليتأمل.

(أو مختلفان) هذا مقابل كل من القسمين السابقين، يعنى أن الطرفين إما حسيان معاً وإما عقليان معاً، وإما مختلفان بأن يكون أحدهما حسياً ويكون الآخر عقلياً، وتقدم معنى الحسى والعقلى هنا، وأن الأول هو ما تدرك جزئياته بإحدى الحواس الخمس، والثانى ما يدرك بمجرد العقل، وإذا اختلف الطرفان فالعقلى إما أن يكون هو المشبه، والحسى هو المشبه به (كالمنية والسبع)، حيث شبهت به، فإن المنية وهى الموت عقلية؛ إذ هى عدم الحياة عمن اتصف بها وأما نفيها عما من شأنه أن يتصف بها ولو لم يتصف بها بالفعل كنفيها عن الحيوان قبل وجوده، فالأقرب أن تسمية ذلك النفى موتاً توسع، ولو كان شائعاً كوصف الأرض بالموت عند ذهاب خضرتها، ولا شك أن هذا العدم أمر عقلى لا يدرك بالحواس، والسبع حسى لشهوده بالعين، فالمشبه حينئذ - وهو المنية - عقلى، والمشبه به حسى، وإما أن يكون العقلى هو المشبه به والحسى هو المشبه، (و) ذلك (كالعطر وخلق) رجل (كريم)؛ حيث شبه الأول بالثانى، فإن العطر وهو ما يتعطر به من كل طيب الرائحة كالمسك والعود الهندى لا شك أنه حسى لشهوده إن قصد كون ذاته مشبهة وإن قصد كون رائحته مشبهة فهى محسوسة بالشم أيضاً، وخلق الرجل الكريم، وهى كيفية نفسانية، أى: راسخة فى النفس، تصدر عنها الأفعال الاختيارية المدوح بها بسهولة بحيث لا يتكلف فى إيجاد تلك الأفعال كالإعطاء والصفح عن الزلة ومقابلة الإساءة بالإحسان عقلى ضرورة

.....
عدم إدراكه بغير العقل، فأما تشبيه العقلي بالحسي كما في المثال الأول فواضح؛ لأن الحسي أقرب إلى الإدراك وأحق بظهور الوجه فيه وشهرته به، فهو الأحق أن يشبه به العقلي الذي ليس في تلك المنزلة في وجه الشبه، وأما تشبيه الحسي بالعقلي فلا يتم حيث يجرى التشبيه على أصله من كون الملحق به - وهو المشبه به - أقوى في الوجه، وكون الملحق - وهو المشبه - أضعف، وذلك لما أشرنا إليه من أن إدراك الحسي أقرب؛ لأن علم المحسوس وعلم أحواله أقرب من علم المعقول، وإدراك أحواله ضرورة، بل أصل العلم العقلي هو العلم الحسي غالباً، ولهذا يقال: من فاته حس فإنه علم، ويعنى علم ذلك الحس الفائق، اللهم إلا أن يكون من عكس التشبيه مبالغة، كما سيأتي، بأن يجعل الأصل فرعاً، والفرع أصلاً بادعاء أن الفرع أقوى مبالغة والأصل أضعف، وهذا المعنى موجود في التشبيه كثيراً، كما في قوله فيما يأتي:

وبدا الصباح كأن غرته وجه الخليفة حين يمتدح^(١)

فإن وجه الخليفة أضعف في نفس الأمر في الضياء من الصباح، ولكن جعل أقوى ادعاء مبالغة في مدحه، فجعل مشبهها به.

قيل: ولقائل أن يقول: لا شك أن الإدراك العقلي مستند للإدراك الحسي في غالب الأمر، ولكن لا يلزم من ذلك كون المحسوس أقوى أبداً في وجه الشبه، وأشهر به، وإنما يكون كذلك حيث يكون الوجه أصله الحسي، ونحن نجوز أن يكون أصله العقلي فيكون العقلي به أشهر وأظهر، فتشبيه العطر بالخلق مثلاً في استطابة النفس يكون من عكس التشبيه كما قيل لأن استطابة النفس للمشموم المحسوس أقرب من استطابة المعقول؛ وإنما ثبت له الاستطابة من طريق التوهم والقياس على الحس، وإنما تشبيهه به في الشرف عند العقول وفي الارتفاع والتلذذ الروحاني فالخلق به أظهر وعلى هذا فلا حاجة إلى جعل تشبيه الحسي بالعقلي من عكس التشبيه دائماً، وهو ظاهر، ولما

(١) البيت لمحمد بن وهيب في الإشارات ص (١٩١)، والطيبى في شرح المشكاة (١٠٨/١) بتحقيقى.

والمراد بالحسى: المدرك هو أو مادته -ياحدى الحواس الخمس
الظاهرة؛ فدخل فيه الخيالى؛

جعل المشبهين محصورين فى العقل والحسى حيث لم يذكر غيرهما أراد أن يبين أن ما يدرك بغير القوة العاقلة وبغير الحواس الخمس داخل فيهما كالخياليات والوهميات والوجدانيات، ويأتى الآن- إن شاء الله تعالى- بيان المراد بالخيالى والوهمى هنا لئلا يتوهم عدم الحصر فى التقسيم، وأن يبين أن هذه لم تجعل أقساماً على حدة، بل أدخلت فى العقل والحسى؛ قليلاً للتقسيم، وتسهيلاً للضبط، فقال:

المراد الحسى:

(والمراد بالحسى) هنا (المدرك هو) بنفسه كالحذ والورد فيما تقدم (أو) لم يدرك هو بحالته المخصوصة، ولكن أدركت (مادته) أى: أصله الذى يحصل منه، وتحققت به حقيقته التركيبية، كما سيأتى فى المثال.

(ياحدى الحواس الخمس الظاهرة) متعلق بقوله المدرك يعنى أن المدرك ياحدى الحواس بنفسه أو بمادته هو المراد بالحسى، والحواس الخمس هى البصر والشم والسمع والذوق واللمس، ويأتى تفسيرها- إن شاء الله تعالى.

(فدخل فيه) أى: فى الحسى (الخيالى)، وإنما دخل حيث لم يشترط كونه مدركاً بالحواس الخمس بنفسه، بل الشرط أن يدرك هو أو تدرك مادته ولو لم يدرك هو بما قط فبسبب زيادته أو مادته دخل الخيالى وهو المركب من أمور وهى مادته كل واحد على حدة موجود يدرك بالحواس، لكن هيئته التركيبية لم توجد وذلك (كما فى قوله) كالمشبه به الموجود فى قول الشاعر. (وكأن محمر الشقيق)^(١) المحمر وصف الشقيق فهو من إضافة الصفة إلى الموصوف والأصل: وكأن الشقيق المحمر على حد قولهم جرد قطيفة أى: القطيفة الجرداء، وهى التى ذهب حملها من طول البلى أو صنعت كذلك من

(١) البيت للصنوبرى، والمصباح ص(١١٦)، وأسرار البلاغة ص(١٥٨)، والطراز (٢٧٥/١)، وهو فى شرح عقود الجمان بلا نسبة (١٥/٢)، وفى الإشارات والتنبيهات (١٧٥)، وبلا نسبة كذلك.

كما في قوله^(١) [من مجزوء الكامل]:

وَكَأَنَّ مُحَمَّرَ الشَّقِيِّ قِ إِذَا تَصَوَّبَ أَوْ تَصَعَّدَ
أَعْلَامُ يَاقُوتٍ نُشِرَ نَ عَلَى رِمَاحٍ مِنْ زَبْرَجَدٍ

أصلها، والشقيق نور يفتح كالورد أوراقه حمراً، وفيما بين تلك الأوراق وهو وسطه سواد، وكثيراً ما نبئت في الأراضى الجبلية، وإضافته إلى النعمان في قولهم شقائق النعمان؛ لأنه كان كثيراً في أرض كان يحميها النعمان وهو ملك من ملوك الحيرة، وقيل: والنعمان يسمى به كل ملك في ذلك البلد، وأشهرهم النعمان بن المنذر.

(إذا تصوب) متعلق بمقتضى كأن أى: يشبه الشقائق حين تصوب أى مال إلى أسفل (أو تصعد) أى مال إلى أعلى، وميله إلى العلو والسفل بتحريك الريح له (أعلام) خير كأن (ياقوت) وعنى بالياقوت الحجر النفيس المعلوم بشرط أن يكون أحمر وهو أغلب الياقوت (نشرن على رماح من زبرجد) الرماح معلوم والزبرجد حجر نفيس أخضر، فالهيئة التركيبية التى قصد التشبيه بها وهى هيئة نشر أعلام مخلوقة من الياقوت على رماح مخلوقة من الزبرجد لم تشاهد قط لعدم وجودها، ولكن هذه الأشياء التى اعتبر التركيب معها التى هى مادة، أى أصل تلك الهيئة، وهى العلم والياقوت والزبرجد، وشوهد كل واحد منها لوجوده فهو محسوس، وقد علم من هذا أن ليس المراد بالخيالى هنا ما تقدم وهى الصورة المدركة بالحواس، ثم تبقى فى خزانة الخيال بعد غيبتها عن الحس المشترك؛ لأن هذا المركب المسمى بالخيالى هنا ليس صورة مشاهدة قط لعدم وجودها؛ وإنما أحست مادته، فالمراد بالخيالى هنا المركب من مادة مشاهدة، وهو بنفسه معدوم، واختار إلحاقه بالحسى دون العقلى مع أن صورته الكلية تدرك بالعقل نظراً لمادته المحسوسة، فلما كانت مادته صوراً خيالية بعد شهودها وغيبتها عن الحس المشترك ناسب جعله حسياً خيالياً مع أنه لو جعل الحسى ما يدرك بالحواس حقيقة والعقلى ما سوى ذلك انضبط التقسيم أيضاً، وأحاط مع قلته.

(١) البيت للصنوبرى، المصباح ص ١١٦، أسرار البلاغة ص ١٥٨، والطراز ١/ ٢٧٥.

وبالعقلی: ما عدا ذلك؛ فدخل فيه الوهمی، أى: ما هو غير مدرکٍ بها، ولو أدرك لكان مدرکاً بها؛ كما في قوله [من الطویل]:
وَمَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأَيَّابٍ أَغْوَالِ

المراد بالعقلی:

(و) المراد (بالعقلی ما عدا ذلك)، وهو ما لا يكون هو ولا مادته مدرکاً بأحد الحواس الخمس الظاهرة، (فدخل فيه) أى في العقلی على هذا (الوهمی)، وليس المراد بالوهمی هنا ما تقدم في باب الفصل والوصل، وهو المعنى الجزئى المحقق خارجاً في المحسوس بشرط أن لا تتوصل النفس إليه من طريق الحواس كعداوة وصدقة في عمرو وإذابة في ذئب تدركها الشاة مثلاً؛ وإنما المراد به الذى لا يكون للحس مدخل فيه، أى باعتبار نفسه ومادته، ولكن يكون له مدخل فيه بأن يكون شيئاً آخر (أى ما هو) معدوم (غير مدرکٍ بها)، أى بإحدى الحواس الخمس المذكورة، (و) لكنه بحيث (لو) وجد فـ (أدرك لكان مدرکاً بها)، أى: بتلك الحواس، فهو يتميز عن الخيال السابق بأن لا وجود لمادته ولا لنفسه حتى يدرك هو أو مادته بالحواس، ويتميز عن العقلی الصرف بأنه لو وجد وأدرك لأدرك بالحواس بخلاف العقلی المحض فإنه يوجد ويدرك بغير الحواس كالعلم والحياة؛ وإنما جعل هذا الوهمی من قبيل العقلی هنا مع أنه لو وجد وأدرك أدرك بالحواس؛ لأنه معدوم فصار إدراكه إدراك ما لا يحس في الحالة الراهنة، فألحق بالمعقول الذى لا يحس، وذلك الوهمی، (كما) أى: كالمشبه به (في قوله) أى: في قول امرئ القيس: (أَيَقْتَلْنِي)^(١) والاستفهام للإنكار أى: كيف يقتلني زوج سلمى (والمشرقي) أى والحال أى: السيف المشرقي، أى: المنسوب إلى مشارف، ومشارف الأرض أعاليها، قيل: إن المقصود بها هنا قرى من أعلى أرض العرب تقرب من الريف، وهى أرض المياه والخضر والزرع، كما في القاموس، فالمشارف جمع، والنسبة إليه إفرادية،

(١) البيت لامرئ القيس في ديوانه ص(٣٣)، ولسان العرب (غول) (شطن) وتهذيب اللغة (١٩٣/٨)، وجمهرة اللغة (٩٦١)، وتاج العروس (زرق) وبلا نسبة في المخصص.

.....

فلا يقال: والمشارقي (مضاجعي) خبر المشرق أو مبتدأ، ومضاجعته السيف عبارة عن ملازمته؛ لأن لزومه حال الاضطجاع يستلزم لزومه في غير ذلك من باب أخرى، ويحتمل أن يكون المقصود نفس مضاجعته إشارة إلى أنه لا يحاول قتله ولا يطمع فيه إلا في حال اضطجاعه، وفي حال الاضطجاع معه المشرق فلا يوصل إليه (ومسنونة زرق) عطف على المشرق، أى كيف يقتلني والسيف والسهم المسنونة، أى: المحدودة تضاجعني، ووصفها بالزرق إشارة إلى أنها مجلوة مصقولة معدة لتناولها واستعمالها وجمعها، كما دل عليه قوله: زرق، دليل على إرادة السهم لا الرماح، كما قيل؛ لأن العادة جرت بعدم استصحاب الجماعة من الرماح بخلاف السهم، ثم شبه المسنونة فقال: وهى (كأنياب أغوال)، ولا شك أن المشبه به هنا وهو أنياب الأغوال ليس وهماً بالاعتبار السابق في الفصل والوصل؛ إذ ليس معنى جزئياً موجوداً في المحسوس يدرك من غير طرق الحواس كالعداوة في زيد، وإنما هو صورة مفردة منعمة خارجاً، ولو وجدت وأدركت لأدركت بالحواس فإن الغول (منعدم) وأنياه وصفتها منعمة تبعاً له، ولذلك لم يكن خيالياً؛ لأن مادة الخيال موجودة كما تقدم في أعلام ياقوت إلخ، ويرد ههنا أن يقال: إن اعتبرت الأنياب على حدة فهى موجودة، وإنما انتفت باعتبار نسبتها إلى الأغوال، وكذا أعلام الياقوت ورماح الزبرجد إنما وجد كل منهما باعتبار قطعه عما نسب إليه، وإلا فالأعلام المنسوبة إلى الياقوت لا وجود لها أيضاً، وكذا الرماح المنسوبة للزبرجد فيكونان على هذا وهيين لعدم وجودهما تبعاً لما نسباً إليه كأنياب الأغوال. والجواب: أن المنسوب إليه هنا منعدم، فتبعه المنسوب والمنسوب إليه فيما تقدم، وهو الياقوت والزبرجد موجود، ولا يقال: موجود هنا أيضاً باعتبار ما صور بصورته كالسبع؛ لأننا نقول: فرق بين وجود الشيء بنفسه ووجود ما صور بصورته، وهما على أنا نقول: لا نسلم تعين تصويره بصورة السبع، بل نقول: صور بصورة وهمة هى أفجع وأطول وأهول، فيكون التشبيه بالأنياب في الحدة لا في القدر،

وما يدرك بالوجدان؛ كاللذة والألم.

فإنه أعظم مما يقدر، ثم إن هذه الصورة الوهمية المنعدمة ينبغي أن يبين أصل اختراعها، ومن أين صح في النفس إنشاؤها، وبيان ذلك أن يعلم كما أشرنا إليه فيما تقدم أن من القوى الباطنية قوة تسمى مخيلة، وتسمى مفكرة، وهى الأصل في اختراعها وإنشائها، وهى قوة لا ينتظم عملها، بل تتصرف بها النفس كيف شاءت، فإن استعملتها بواسطة الوهم سميت متخيلة أو بواسطة العقل سميت عاقلة ومفكرة، وهى أبداً لا تسكن يقظة ولا مناماً، ومن شأنها تركيب الصور المحسوسة وتفصيلها كتركيب رأس الحمار على جثة الإنسان، وإثبات إنسان له جناحان وتفصيل أجزاء الإنسان عنه حتى يكون إنساناً بلا يد ولا رجل ولا رأس، ومن شأنها أيضاً تركيب المعانى مع الصور بإثباتها لها، ولو على وجه لا يصح كإثبات العداوة للحمار والعشق للحجر والضحك للشجر، وتفصيلها عنها لنفيها ولو على وجه لا يصح كنفى الجمود عن الحجر والمائية عن الماء، ومن أجل ذلك تخترع أموراً لا حقيقة لها حتى أنها تصور المعنى بصورة الجسم والعكس، فإن اخترعتها بواسطة تركيب صور مدركة بالحس سمي ما اخترعته خيالياً، كما تقدم في أعلام الياقوت، وإن اخترعتها بما لم يحس كما إذا سمع أن الغول شىء يهلك فانتقل من الإهلاك إلى ملزومه حساً كالأسد فيصوره من ذلك بصورة مخترعة بخصوصها مركبة مع أنياب مخترعة بخصوصها أيضاً سمي وهمياً، وقد تقدم وجه تحقق الفرق بينه وبين الخيالى، (و) دخل في العقل أيضاً (ما يدرك بالوجدان)، والذى يدرك بالوجدان هو الذى يدرك بالقوى الباطنية، مثل: القوة التى يدرك بها الشيع، والتى يدرك بها الجوع، وكالقوة الغضبية التى يدرك بها الغضب، وكذا التى يدرك بها الغم والفرح والخوف ونحو ذلك، فهذه الأشياء توجد بقوى باطنية بسبب تكيف تلك القوى بما فتدركها النفس بها، وتسمى تلك القوى وجداناً، والمدركات بها وجدانيات، وسميت عقلية لخفائها وعدم إدراكها بالحواس الظاهرة كالطعم المدرك بالذوق واللون والمدركات بالعين، وليست من العقلية الصرفة؛ لأنها جزئيات موجودة

.....

فى الخارج لا كلية تدرك بالعقل كالعلم والحياة، فإن اعتبرت من حيث إنها كلية تتصور بالعقل خرجت عن معنى كونها وجدانية، لكن تسمى بذلك باعتبار أصل إدراكها، ثم مثل للوجدانيات بقوله: (كاللذة)، وعرفوها بأنها هى إدراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك، فقولهم: إدراك جنس يدخل فيه سائر الإدراكات الحسية والعقلية وعطف النيل عليه إشارة إلى أن مجرد الإدراك - أعنى تصور المدرك - لا يكون من باب اللذة حتى يكون معه نيل المدرك واتصال به والتكيف بصفته تكييفاً حسياً كنيلى النفس من القوة الذائقة للمذوق، أو عقلياً كنيلى النفس لشرف علمها القائم بها والتذاذها بذلك، ولم يكتف بالنيل عن الإدراك؛ لأن مجرد النيل من غير إحساس وشعور بالمدرك لا يكون التذاذاً والنيل الذى يكون بعد الشعور بالمدرك وهو المراد هنا إنما يدل على الإدراك بالالتزام فغير بهما معاً لعدم حضور عبارة تجمعهما صراحة، وخرج بقولهم: لما هو كمال وخير الألم؛ لأنه إدراك لما هو شر وزاد قوله من حيث هو كذلك ليخرج إدراك لما هو خير من حيث إنه شر كإدراك لدواء نافع مع اعتقاد أنه مهلك فإدراكه ألم؛ لأنه إدراك من حيث إنه شر فيكون إدراكه ألماً، (و) كـ (الألم) وهو إدراك ونيل لما هو شر عند المدرك من حيث هو كذلك، ولا يخفى مفاد قيود الألم من مفاد قيود اللذة، ثم إن حد كل من اللذة والألم يشمل عقلى كل منهما، وهو ما يكون إدراكه بمجرد العقل، والمدرك عقلى محض كاللذة التى هى إدراك الإنسان شرف علمه المحض والتألم الذى هو إدراكه نقصان جهله الخالص، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، ولكن المقصود اللذة والألم الحسيان؛ لأنهما هما المحتاج لإدخالهما فى العقلى، وذلك كاللذة الحاصلة للنفس بنيل الذائقة لمذوقها الحلو أو المر، كما تقدم، وبنيل الباصرة لمبصرها الجميل أو الخبيث، وبنيل اللامسة للموسسها اللين أو الخشن، وبنيل السامعة لمسموعها المطرب أو المنكر، وبنيل الشامة لمشمومها الطيب أو المنفر، وفهم من قولنا كاللذة الحاصلة للنفس وجه كونها باطنية، ولو كانت أسبابها حسية

.....

فالذوق مثلاً إنما يدرك به حلاوة الحلو، وليست الحلاوة نفس اللذة، بل هي معنى حصل عن إدراك الحلاوة في قوة باطنية نفسانية، وقد تكون اللذة وهمية كما يوجد من استجابة صورة المرجو عند توهم الاتصاف به، وعلى هذا لا يقال: الحسية كسائر المحسوسات، فما معنى كونها وجدانية باطنية؛ لأننا نقول معناها قائم بالنفس، ولو كان سببه الحس، وأيضاً حيث فسرت اللذة والألم بالإدراك فليسا مما يدرك بالحواس، ثم وجود القوى الباطنية إنما هو عند الحكماء، وأما المتكلمون من أهل السنة فالفنفس هي المدركة بالقوة الواحدة، وهي العقل إما بواسطة حس ظاهري أو باطني ناشئ عن ظاهري أو لا، ويسمى وجداناً، أو بدون واسطة أصلاً وليس ثم قوة زائدة على الإحساس، فالغضب مثلاً عندهم معنى قائم بالإنسان يوجب إرادة الانتقام لولا المانع يدركه الإنسان من نفسه بالعقل بعد الإحساس الباطني، ولا يفتقر فيه إلى قوة أخرى، وهكذا سائر الوجدانيات، ويمكن حمل القوى في كلام الحكماء على الإحساس الباطني، أعني اتصاف محل تلك المعاني بها، فيتفق المذهبان، وتفسير اللذة بما ذكر تبعاً لهم لا يوجب كون ذلك معناها الحقيقي، وكذا الألم فإنما إذا راجعنا وجداننا كدنا أن نجزم بأن اللذة لازمة لذلك الإدراك وذلك النيل، وهي معنى آخر يوجد بالضرورة عند ذلك النيل وذلك الإدراك، ويعسر التعبير عن كنهه، فإدراكه ضروري عند الوجدان، وتحقيق كنهه يمكن ادعاء صعوبته، وكذا الألم، وهذا في لذة المدوق مثلاً ظاهر إذا أريد إدراك النفس طيب الملتذ به أو قبح ضده، وأما إذا أريد نفس المدرك عند اتصال الذائقة به وكثيراً ما تطلق اللذة على ذلك فيقال: وجد لذة المأكول اللسان والتذ به لسان أو تألم بكذا لسان، فالأقرب أنها حينئذ حسية محضة لا وجدانية لعود معناها حينئذ إلى نفس الحلاوة أو المرارة، بل إن بنينا على أن القوى الباطنية المسماة بالوجدان لا تدرك إلا المحسوس بواسطة تكييفها بما أدرك الحس، وإلا الأمور القائمة بها نقول: اللذة ليست من هذا المعنى لعدم إدراكها بالحواس وعدم قيامها بتلك القوى إلا أن يراد بالوجدان ما يتعلق بالنفس مطلقاً، وهو ظاهر ما تقدم، تأمل.

ووجهه: ما يشتركان فيه تحقيقاً أو تخيلاً؛ والمراد بالتخييل: نحو ما في قوله [من الخفيف]^(١):

وَكَأَنَّ النُّجُومَ بَيْنَ دُجَاهَا سُنَّ لَاحَ بَيْنَهُنَّ ابْتِدَاعُ

وجه التشبيه:

(ووجهه) أى: وجه التشبيه بين المشبهين الذى هو من جملة الأركان السابقة هو (ما) أى: المعنى الذى (يشتركان فيه) بأن يوجد فيهما معاً، والمراد بالمشارك فيه فى باب التشبيه الأمر الذى يختص به المشبهان فى قصد المتكلم فيقصده للتشبيه لتحقيق الفائدة به بخلاف ما ليس كذلك فلا يقصد لعدم تحقق الفائدة فيه فقولنا مثلاً: زيد كالأسد، ووجهه كالشمس، يكون الوجه فى الأول الجراءة المختصة بهما وبما ضاهاهما المشهورة بالأسد، وفى الثانى الحسن والبهاء، فلا يصح أن يكون الوجه فيهما الجسمية ونحوها ككونهما ذاتين أو حيوانين أو موجودين أو غير ذلك لعمومه وعدم فائدته، اللهم إلا أن تعرض الفائدة لقصد المتكلم كالتعريض بمن لا يفهم المشابهة فى وجه من الوجوه فيكون كالمختص فى الإفادة ثم المراد بوجود الوجه المذكور فى المشبهين أن يثبت فيهما (تحقيقاً) بأن يتقرر فى كل منهما على وجه التحقق، كما تقدم فى تشبيه زيد بالأسد (أو) يثبت فيهما (تخيلاً) أى: على وجه التخيل والتوهم بأن لا يكون ثابتاً فيهما وفى أحدهما حقيقة، ولكن يثبت الوهم ويقرره بتأويل غير المحقق محققاً كعادة الوهم فى أحكامه الغير الواقعة فى نفس الأمر، وذلك كافى فى التشبيه والإلحاق هنا، وإلى هذا أشار بقوله:

(والمراد بالوجه التخيلي) هنا أى: المنسوب إلى التخيل والتوهم هو أن لا يوجد ذلك المعنى الجمعول وجه الشبه فى أحد الطرفين أو فى كليهما، ولكن يثبت الوهم فيهما على طريقه المعلوم، وهو تخيل ما ليس بالواقع فى نفس الأمر واقعاً لسبب من الأسباب، وذلك (نحو ما) أى: الوجه الذى (فى قوله) أى: فى قول القاضى التنوخى (وكأن النجوم) حال كونها لائحة (بين دجاءه) أى: دجى الليل، والدجى جمع دجية كغرفة

(١) البيت للقاضى التنوخى، المصباح ص ١١٠، والإيضاح ص ٣٤٣، ونهاية الإيجاز ص ١٩٠.

وغرف، والدجىة الظلمة وجمعها مضافة لليل باعتبار قطعها الموجودة في النواحي المتقاربة والمتباعدة، وإلا فهي واحدة لعدم تميز أفراد مستقلة لها، هذا على أن الضمير في دجاء مذكر كما في هذه الرواية، وروى بين دجاءها بتأنيث الضمير فيعود على النجوم، وهو واضح؛ لأن الإضافة بأدنى سبب (سنن) خبر كأن أى: كأن النجوم بين ظلم الليل سنن في وصفها أنها (لاح) أى: ظهر (بينهن) أى: بين تلك السنن (ابتداع) أى: بدعة، وهي الأمر الذي اتخذ مأموراً به شرعاً، وليس كذلك، كما أن السنة ما تقرر كونه مأموراً به شرعاً بقول الشارع أو بفعله أو ما يجرى مجرى ذلك من تقريره صلوات الله تعالى وسلامه عليه، ثم إن المشبه هنا، وهي النجوم، وصفها بكونها ظهرت بين أجزاء ظلمة الليل، ومعلوم أن اللائح بين أجزاء الشيء من مقتضى كونه لائحاً كذلك كونه أضعف وأقل من الذي أحاطت به أجزاءه، وأن الذي وقع اللوحان في جنبه كان بادياً ظاهراً لا يفتقر إلى إثبات ظهوره، وإنما يفتقر إلى إثبات ظهور ذلك اللائح؛ ولذلك وصف النجوم هنا بأنها لاحت لقلتها وضعفها بالنسبة إلى قوة الظلمة في جميع النواحي، وإن كانت أحق بالوصف بذلك لذاها؛ لأن الموصوف باللوحان والظهور هو المضىء لا المظلم، كالهواء عند عدم إشراقه، لما اعتبر اللوحان في النجوم لما ذكر كان المطابق لهذا الاعتبار في المشبه به أن يكون اللائح هو السنن المقابلة للنجوم والمألوح في جنبه هو البدع المقابلة للظلمة، لكنه عكس وأوقع القلب في المشبه به فجعل اللائح هو الابتداع والمألوح في جنبه هو السنن، وكأن السر في ذلك الإيماء إلى أن كون السنن أكثر والابتداع باعتبارها أقل، وإنما أفرد الابتداع مع أن المطابق لمقابله وهو الدجى الجمعية لما أشرنا إليه وهو المطابق لقوله في جنب شيء إلخ، من كون الأصل الأفراد؛ إذ ظلمة الليل واحدة، وإنما جمعها باعتبار القطع من الظلمة في النواحي وأجزائها، ثم بين وجه الشبه هنا مع بيان سبب كونه غير متحقق في أحد الطرفين، فقال: (فإن وجه الشبه) أى: إنما قلنا: إن الوجه هنا غير متحقق؛ لأن وجه الشبه

فيه هو الهيئة الحاصلة من حصول أشياء مشرقة بيض في جوانب شيء مظلم أسود، فهي غير موجودة في المشبه به إلا على طريق التخيل، وذلك أنه

(فيه) في هذا التشبيه (هو الهيئة الحاصلة) أى: المتحققة والمتقررة (من حصول أشياء مشرقة) أى: مضيئة (في جنب) أى: في جهة (شيء مظلم أسود) بأن تبدو تلك الأشياء في خلل ذلك المظلم الأسود، وقولنا: في تفسير الحاصلة، أى: المتحققة إلخ، إشارة إلى أن تلك الهيئة هي نفس الحصول إلى آخره، فحصول الهيئة بذلك الحصول كحصول الجنس بالنوع، بمعنى أن الهيئة تتحقق خارجاً بهذا الحصول، كما تتحقق وتقرر بغيره لأن هذا الحصول سبب بيان لها يحمل لها على حدة، ويحتمل أن يراد بالهيئة الحالة اللازمة لذلك الحصول، أعني كون أشياء حصلت في جنب شيء أسود، فيظهر التباين بين الحصول والهيئة، ومثل هذا يتقرر في كل ما كان مثل هذا الكلام، فليفهم.

وإذا علم أن وجه الشبه هو الهيئة المذكورة (فهى) أى: فتلك الهيئة معلوم أنها (غير موجودة في المشبه به) الذى هو السنن الكائنة بين البدع، ضرورة أن الإشراق لكونه حسياً لا تتصف به السنة لكونها عقلية محضة؛ إذ هي عائدة إلى كون الشيء مأموراً به شرعاً، وهو كذلك في نفس الأمر، والحكم بذلك أصله العلم الموجب للهدى والإظلام لكونه حسياً أيضاً، لا تتصف به البدعة لكونها عقلية محضة، إذ هي عائدة إلى الحكم بكون الشيء مأموراً به مع أنه ليس كذلك في نفس الأمر، وأصله الجهل الموجب للغى والضلال؛ وإنما وجدت تلك الهيئة حقيقة في المشبه وهو ظاهر، ولا يقال الحصول إلى آخره ليس بحسى؛ لأننا نقول: المراد بالحسى - كما تقدم - ما يعم ما تعلق بحسى فتحقق بهذا أن الوجه لم يوجد في المشبه به (إلا على طريق التخيل) أى: إلا على السبيل الذى هو تخيل الوهم كون الشيء حاصلاً مع أنه ليس كذلك في نفس الأمر، ثم أشار إلى بيان سبب التخيل المذكور فقال: (وذلك) أى: وكون وجود الهيئة المذكورة في المشبه به حاصلاً على سبيل التخيل سببه (أنه) أى: أن

لما كانت البدعة - وكل ما هو جهل - تجعلُ صاحبها كمن يمشى في الظلمة، فلا يهتدى للطريق، ولا يأمنُ أن ينال مكروهاً شُبِّهَتْ بها، ولزم بطريق العكس: أن تشبه السنة - وكل ما هو علم - بالنور،

.....

الشأن هو هذا، وهو قوله: (لما كانت البدعة) التي إنما ترتكب بسبب الجهل. بموجب تركها (و) كذا (كل ما) أى: كل فعل (هو جهل) أى: ارتكابه يسمى جهالة لحصوله عن الجهل. بموجب تركه (يجعل صاحبها) أى: صاحب تلك البدعة، يعنى وكل ما هو جهالة (كمن يمشى في الظلمة) وإذا كان صاحب الفعل الذى لا يرتكبه إلا الجاهل يجعل كالماشى في الظلمة فالجهل نفسه أخرى أن يجعل صاحبه كذلك؛ لأنه السبب في كون صاحب الفعل كذلك، وإنما حملنا الكلام على ما ذكر، ولم نحمله على ظاهره للعلم بأن البدعة اصطلاحاً ليست هي نفس الجهل، ولو كان ارتكابها عن جهالة، وإذا كانت كذلك فالمعطوف عليها ينبغي أن يكون من جنسها، ومثل هذا يتقرر في السنة فيعلم أيضاً حكم محض العلم في التشبيه من باب أخرى (فلا يهتدى) أى: وحيث كان كمن يمشى في الظلمة فلا يهتدى، أى: فلا يتوصل (للطريق) الذى تقع له به النجاة (ولا يأمن) في مشيه في تلك الظلمة (أن ينال) أى: أن يلقي (مكروها) يتأذى به (شبهت) جواب لما أى: لما كان صاحب البدعة كالماشى في الظلمة شبّهت البدعة (بها) أى: بالظلمة في عدم الأمان من لقاء المكروه وفي عدم الاهتداء لطريق النجاة، ولا يخفى ما في الكلام من شبه اتحاد الجواب بالشرط، إذ حاصله أن صاحب البدعة لما كان شبيهاً بصاحب الظلمة شبّهت البدعة بالظلمة ومعلوم أن العلم بتشبيه الصاحب بالصاحب علم بتشبيه المصاحب بالمصاحب، والخطب في مثل ذلك سهل لظهور المراد، (ولزم) من ذلك (بطريق العكس أن تشبه السنة) أى: أن يصح تشبيه السنة (وكل ما هو علم بالنور)، وإذا صح هذا لزم وقوعه إذا أريد، وقد أريد ووقع؛ ولذا قلنا بطريق العكس أى: بالطريق الذى هو مراعاة المعاكسة والمخالفة الضدية؛ لأن ما يترتب على الشيء من جهة أنه ضد يترتب عكسه، أى: خلافه، على مقابله، وإلا انتفت

وشاع ذلك حتى تُخَيَّلَ أن الثاني مما له بياض وإشراق؛

الضدية، ويحتمل أن يراد بطريق العكس العكس المتقرر فيما ذكروا في التعليل، وهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة، فإذا كانت الضدية الخاصة علة في صحة التشبيه بشيء كان انتفاؤه في ضده علة لخلافه أى لصحة التشبيه بمقابله وإلا لزم كون لازم الضد ثابتاً لمقابله فينتفى التضاد والاحتمالان متلازمان، وبهذا يندفع ما يقال من أن تشبيه الضد بشيء لا يستلزم صحة تشبيه ضده بمقابل ذلك الشيء، وقد تقدم أن السنة ليست هي نفس العلم، كما أن البدعة ليست هي نفس الجهل، لكن ارتكاب الأولى بالعلم والثانية بالجهل، فلما كان الإظلام من لازمه عدم الإبصار، ومن لازم عدم الإبصار عدم تحقق الاهتداء للطريق، ومن لازم ذلك عدم الأمن من لقاء مكروه ناسب تشبيهه بالبدعة والجهل الملزوم لعدم الأمن، ولما كان النور بالعكس أى: من لازمه الإبصار الملزوم لتحري المكاره، وبذلك صار كالضد للظلمة ناسب تشبيهه بالسنة والعلم الملزوم لتوقي المكاره فبين أن ما تقرر في أحد الضدين من حيث إنه ضد وجه شبه مع شيء يتقرر خلافه في ضده مع مقابل ذلك الشيء، وقد جعل المصنف الأصل في التشبيهين المذكورين هو تشبيه البدعة والجهل بالظلمة، والفرع تشبيه السنة والعلم بالنور، ولو جعل كل منهما أصلاً أو عكس في التأصيل والتفريع صح، ومرجع ذلك إلى الاستعمال القديم والحادث فإن لم يثبت فالأقرب أن كلاهما أصل وقد يوجه ما ذكر على تقدير عدم تحقق للسابقة بأن الأصل أى: الكثير الجهل والظلمة والخطب في مثل هذه الاعتبارات سهل بعد تقرر تشبيه السنة، والعلم بالنور، والبدعة والجهل بالظلمة، (وشاع ذلك) التشبيه على ألسنة الناس أى: كثر تداوله فيما بينهم (حتى تخيل) أى: إلى أن تخيل الوهم على قاعدته من إثبات الأحكام على خلاف ما هي بكثرة التقارن والمجاورة (أن الثاني) أى: المذكور في كلام المصنف ثانياً، وهو السنة وكل ما هو علم (مما له بياض وإشراق) لكثرة تقارنه في التشبيه بالنور الحسى، فتوهم ثبوت وصف المقارن الذى هو النور لذلك الثاني الذى هو السنة والعلم، فإذا كان الوهم

نحو: (أَتَيْتُكُمْ بِالْحَقِيقَةِ الْبَيِّضَاءِ)^(١).

والأول على خلاف ذلك؛ كقولك: شاهدتُ سَوَادَ الكُفْرِ مِنْ جِبِينِ

فلان؛

يثبت أحكاماً غير متحققة بدون اقتران كثيراً بل مجرد خطوط شيء مع غيره يكفيه إثبات أحكام أحدهما للآخر، فإثباتها مع كثرة المقارنة أخرى، وهذا الحكم الوهمي يصح البناء عليه والخطاب به لغة وشرعاً لظهور المراد، ويصح أن يكون الاستعمال فيما يمثل به لما فيه من التجوز البليغ (نحو) قوله- صلى الله عليه وسلم-: (أَتَيْتُكُمْ بِالْحَقِيقَةِ) أى: بالطريقة الحنيفية، وهى دين الإسلام، والحنيفية نسبة للحنيف، والحنيف هو المائل عن كل دين سوى دين الحق، وعنى به إبراهيم- صلى الله عليه وسلم- (البياض) ولا شك أن وصف الطريقة الدينية بالبياض ليس على طريق التحقيق الحسى، بل لاقتراءها بما له بياض فى التشبيه أعطى حكمه وهما؛ فصح أن يجعل البياض وجه الشبه بينها وبين ما له البياض الحسى لاتصافها به وهما. (و) تخيل (أن الأول) فى كلام المصنف وهو البدعة وكل ما هو جهل كائن (على خلاف ذلك) الثانى بأن يكون هذا الأول مما له سواد وإظلام بالطريق المذكور، فصح وصفه به لذلك الحكم الوهمى أو لقصد المبالغة فى التشابه؛ ولذلك يقع فى الكلام (كقولك: شاهدت سواد الكفر من جبين فلان) مع أن الكفر لا سواد له حقيقة، بل تخيلاً، والجبين ما بين العين والأذن إلى جهة الرأس، ولكل إنسان جبينان يكتنفان الجبهة، وخص بشهود سواد الكفر منه مع أن المراد شهوده من الوجه، إذ هو الذى يدعى ظهور أمارة الكفر عليه، إذ هو الذى يظهر فيه الغيرة والسواد المنبئان عن الكفر؛ لأنه أول ما يبدو عند الالتفات، حيث يقصد تتبع الشخص ليظهر وجهه، ويحتمل على بعد أن يكون المعنى: شاهدت مثل سواد الكفر من جبين فلان، أى: من سواد شعر ذلك الجبين، والخطب فى

(١) أخرجه أحمد بنحوه فى المسند ٢٦٦/٥ ولفظه "إني لم أبعث باليهودية ولا بالنصرانية ولكنى بعثت

بالحنيفية السمحة" وأورد الشيخ الألبانى نحوه فى الصحيحة ح (١٧٨٢).

فصار تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداع، كتشبيهها ببياض الشيب
في سواد الشباب، أو بالأنوار مؤتلفة بين النبات الشديد الخضرة؛

مثل ذلك سهل، وأشرت بقولي أولاً، ويصح أن يكون الاستعمال لما فيه من التجوز
البليغ، وبقولي ثانياً أو لقصد المبالغة في التشابه إلى أنه يصح أن يعتبر في مثل وصف
الكفر بالسواد ووصف الحنيفة بالبياض كون الإطلاق حقيقة بلا تشبيه بناء على أن
ذلك الإطلاق إنما هو لتوهم وجود المعنى في المطلق عليه كما قرر المصنف، أو كونه
بجائزاً مرسلاً من إطلاق ما للمجاور على مجاوره في التشبيه، أو كونه تشبيهاً بناء على
تقدير حرف التشبيه في نحو ذلك، فيكون التقدير في نحو ذلك الحنيفة التي هي
كحقيقة بيضاء، أو كونه استعارة بناء على نقل اللفظ بعد التشبيه، وأن ذكر المشبه
على هذا الوجه لا ينافي الاستعارة على ما يأتي- إن شاء الله تعالى- ولكن على أنه
بجائز أو تشبيه لا يخفى أنه لا تخيل حينئذ، تأمل.

(فصار) أى: فبسبب تخيل البدعة مما له سواد والسنة مما له بياض، وإعطاء
حكم المتخيل حكم المحقق صار (تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداع)
صحيحاً، وإن كان وجود وجه الشبه في أحدهما تخيلاً؛ لأن حكم المتخيل في باب
التشبيه حكم المحقق، فيكون تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداع (كتشبيهها)
أى: النجوم كذلك (ببياض الشيب) أى: بما تحقق فيه وجه الشبه حساً كالشعر
الأبيض وقت المشيب الكائن (في سواد الشباب) أى: في الشعر الذي كان أسود وقت
الشباب، يعنى فيما استمر منه على سواده؛ وإنما قلنا: كالشعر إلخ، ضرورة أن النجوم
لم تشبه بنفس البياض في السواد، بل بالأبيض الكائن في الأسود، فإنك إذا أردت
تشبيه النجوم كذلك قلت: النجوم في الدجى كالشعر الأبيض في الشعر الأسود، حالة
ابتداء المشيب، (أو) كتشبيهها (بالأنوار) أى: بما تحقق فيه الوجه أيضاً كالأنوار جمع
نور بفتح النون وهو الزهر حال تلك الأنوار (مؤتلفة) بالقاف أى: لامعة ظاهرة التلون
(بين) أجزاء (النبات الشديد الخضرة) حتى مال بشدة اخضراره إلى السواد، وقد اشترك

فَعَلِمَ فسادُ جعله في قول القائل: "النَّحْوُ في الكلامِ كالمِلحِ في الطعامِ" كَوْنُ القليلِ مصلِحاً والكثيرِ مفسِداً؛ لأنَّ النحوَ لا يَحْتَمِلُ القِلَّةَ والكثْرَةَ؛

التشبيهان في كون الوجه محققاً فيهما في الطرفين، لكن وجه الشبه في التشبيه الأول- أعني تشبيه النجوم بين الدجى بالشعر الأبيض في الأسود- الهيئة الحاصلة من حصول أشياء بيض في جنب شيء أسود، والوجه في الثاني- أعني تشبيهها بالأنوار- فيه مخالفة ما لذلك؛ إذ الأنوار لا يشترط بياضها، فهو الهيئة الحاصلة من حصول أشياء متلوّنة بلون مخالف للون ما حصلت في جانبه مما فيه إظلام ما، وذلك ظاهر، فتحقق بما قرر أن تشبيه النجوم بين الدجى بالسنن بين الابتداع صحيح- كما بينا- لوجود وجه الشبه في الطرفين، وإن كان في السنن بين الابتداع؛ إنما هو بطريق التأويل وتخيل أن ما ليس بمتلون متلوناً ببياض في إظلام على ما قررناه فيما تقدم، فإذا قيل: النجوم في الدجى كالسنن في الابتداع صح أن يقال في تفسير الوجه في كون كل منهما شيئاً ذا بياض بين أجزاء شيء ذي سواد، وإن كان في الثاني تخيلاً، وتحقق أيضاً أن قوله: سنن لاح بينهن ابتداع فيه قلب كما قررنا فيما تقدم، وأشرنا إلى الاعتذار عنه، وأن الأصل سنن لحن بين الابتداع، ف-(إذا) حقق وجوب اشتراك الطرفين في الوجه، وأنه لا بد من وجوده فيهما تحقيقاً أو تخيلاً (علم) أن التشبيه إذا اعتبر فيه وجه لم يوجد في الطرفين تحقيقاً ولا تخيلاً، فذلك الاعتبار فاسد، فعلم بذلك (فساد جعله) أي: جعل وجه الشبه (في قول القائل: النحو في الكلام كالمِلح في الطعام كَوْن القليل)، أي: جعل وجه الشبه في ذلك كون القليل من كل من النحو والملح (مصلحاً) لما وجد فيه، وهو الكلام في الأول والطعام في الثاني، (والكثير) منهما (مفسداً) لما وجد فيه، وإنما فسد جعل الوجه بين النحو والملح ما ذكر لعدم وجود الوجه المذكور في النحو، وهو المشبه، فلم يشترك الطرفان في الوجه؛ وإنما قلنا: لم يوجد ذلك الوجه في المشبه الذي هو النحو (لأن النحو لا يَحْتَمِلُ) أي: لا يقبل (القلة والكثرة) فيما يعتبر فيه من الكلام، وإن قبلها في نفسه بكثرة جزئياته، لكن لا غرض لنا في كثرة جزئياته، وإنما الغرض ما

يستعمل منه، ويراعى في الكلام وهو الذى اعتبر في التشبيه، وبذلك الاعتبار لا تعدد له حتى يحتمل القلة والكثرة، وبيان ذلك أن النحو قواعد معلومة، فكل كلام اعتبرته فيه، فإن راعيت فيه ما يجب من النحو صح وصلاح لفهم المراد، وإن لم تراعى ما يجب فيه فسد، ولم يصلح لفهم المراد كما ينبغي، بل يكون فهمه كفهم المعنى من غير العربية، وليس في هذا النحو المخصوص المراعى في الكلام المخصوص جزئيات يمكن اعتبار بعضها دون بعض، فيكون اعتبار الكثير منها مفسداً والقليل مصلحاً، بل تحب رعاية كل ما يتعلق به وما لا يتعلق به ليس بنحو. مثلاً إذا قلنا: ما قام زيد، فالواجب من النحو في هذا الكلام أن يكون هكذا من تقديم الفعل وتأخير الفاعل، وبناء ذلك الفعل الماضى على الفتح، ورفع ذلك الفاعل، وهذا القدر واجب، ومتى سقط شيء منه فسد الكلام، وإذا اعتبر صح، فلا قلة تصلح ولا كثرة تفسد، بل كله واجب مصلح، وإسقاط شيء منه مفسد، اللهم إلا أن يحمل الكلام على معنى أن رعاية الشواذ فيه هو المعنى بالكثرة كنصب الفاعل في المثال، وهو بعيد؛ لأن رعاية الشواذ إسقاط لبعض الواجب، فليست ثم كثرة زائدة على الواجب فافهم، فتبين أن القلة والكثرة المعتبرة وجهاً لم توجد في المشبه الذى هو النحو (بمخلاف الملح) الذى هو المشبه به، فإنه يقبل القلة والكثرة باعتبار ما يجعل فيه من الطعام بأن يجعل فيه المقدار الكافى، فيصلح أو أقل أو أكثر فيفسد، وعلى هذا يفسد جعل الوجه ما ذكر لعدم صحة وجوده في أحد الوجهين، وهو النحو، وإن صح وجوده في الآخر، على أن القلة في الملح ليست مصلحة للطعام دائماً، بل ربما كانت مفسدة، فلا يتحقق صحة وجود الوجه حتى في الطرف الآخر، فإن أريد بالقلة المقدار الكافى وأريد بالكثرة التعدى لما سوى ذلك كان الواجب تحويل العبارة إلى ما يدل عليه فافهم، وإذا فسد هذا الوجه وجب أن يجعل الوجه ما يعم الطرفين، ويصح اعتباره في الإفادة فيقال: وجه الشبه بين النحو والملاح فيما ذكر الصلاح بإعمالهما والفساد بإهمالهما.

وهو إما غير خارج عن حقيقتهما؛ كما في تشبيه ثوب بآخر في نوعهما، أو جنسهما أو فصلهما.

الوجه الداخِل في الطرفين والخارج عنهما:

(وهو) أى: وجه الشبه (إما غير خارج) أى إما أن يكون غير خارج (عن حقيقتهما) أى: عن حقيقة الطرفين، أعني المشبه والمشبّه به وغير الخارج يشمل الداخِل في الحقيقة، وهو الجنس والفصل، ويشمل ما ليس بداخِل ولا خارج، وهو نفس الحقيقة التي هو النوع؛ ولذا قابل قوله بعد أو خارج بغير الخارج لا بالداخِل ليدخل ما ذكر وهو ثلاثة أشياء كما ذكرنا: النوع والجنس والفصل، وذلك (كما في تشبيه ثوب بآخر في نوعهما)؛ حيث يتعلق الغرض بذلك؛ لأن ما يتعلق به الغرض مفيد كقولك: هذا الملبوس كهذا في كونهما قميصاً، وهذا الثوب كهذا في كونهما ثوباً كتان، وإنما لم تقتصر في المثال الثاني على قولنا في كونهما كتاناً؛ لأنه يعود إلى التشبيه بالفصل كما يأتي مثاله على أنه لا يخلو من بحث؛ لأن الثوب المذكور، فكونه كتاناً هو المقصود في التشبيه، وذكر الثوب توطئة إلا أن البحث في المثال أمره خفيف، ومثل هذا أن يقال: زيد كعمرو في كون كل منهما إنساناً، ومثل هذا الكلام يفيد حيث يقصد مثلاً تقرّيع من نزلهما منزلة المتباينين، وأن عمراً مثلاً منهما جعله من نوع الفرس والحمار في إعداده لمشاق الخدمة والاستنكاف عن صحبته، (أو) تشبيه ثوب بآخر في (جنسهما) الذي هو جزء الحقيقة الأعم منها، كما يقال: هذا الثوب كذا في كون كل منهما ثوباً، ومثل هذا الكلام أيضاً يفيد عند التعريض مثلاً بمن استنكف عن لبس أحدهما أو تشبيه ثوب بآخر في فصلهما، كقولك: هذا الثوب كهذا في كون كل منهما قطعاً أو كتاناً، وقد علم بما أشرنا إليه أن التشبيه بالنوع والجنس والفصل لا ينافي ما تقرر من كون وجه الشبه لا بد له من نوع خصوصية، وإلا لم يفد؛ لأننا بينا أن معنى الخصوصية كونه في قصد المتكلم مما ينبغي أن يشبه به لإفادته بخصوصه، ولو باعتبار ما يعرض في الاستعمال كما قررنا، وعلم أيضاً من قوله كتشبيه ثوب بآخر إلخ

أو خارجَ صفةٍ؛ إما حقيقةً، وهى إما حسية كالكيفيات الجسمية مما يدرك بالبصر:

أن ليس المراد بالنوعية والجنسية والفصلية هنا ما يقصده الحكماء بكل منها، بل ما يقصد عرفاً وهو ظاهر، (أو خارج) هذا مقابل قوله: إما غير خارج عن حقيقتيهما، أى: وإما أن يكون خارجاً عن حقيقة الطرفين، وإذا كان خارجاً فهو (صفة) أى: معنى قائم بالطرفين؛ لأنه يجب اشتراكهما فيه، ومعنى الاشتراك أن يكون قائماً بهما، وإلا لم يشتركا فيه، وإذا كان الاشتراك يستلزم القيام وجب أن يكون معنى وصفة لاستحالة قيام ذات بغيرهما، وإذا كان الوجه الخارج لا بد أن يكون صفة فتلك الصفة تنقسم إلى أقسام؛ لأنها (إما حقيقة) أى: تحققت فى الموصوف الواحد على حياها عقلاً أو حكماً، بمعنى أنها هيئة متمكنة فى الذات متقررة فيها خارجاً تقرر استقلت معه فى ذلك الموصوف بالمفهومية، واحترز بذلك عن النسبية، فإن النسبية لا تعقل إلا بين شيئين، فليست مستقلة المفهومية فى الموصوف على ما يأتى تحقيق ذلك فى تفسير مقابل الحقيقة، وهى - أعنى تلك الحقيقة قسمان - لأنها:

قسما الحقيقة:

الحسية:

(إما حسية) أى مدركة بإحدى الحواس الخمس التى هى البصر والشم والسمع والذوق واللمس، وذلك (كالكيفيات الجسمية) أى: المختصة بالوجود فى الجسم والكيفية عرض لا يقتضى قسمة ولا عدمها لذاته اقتضاء أولياً، ولا يتوقف تعقله على تعقل الغير، وقد تقدمت محترزات هذه القيود فى صدر الكتاب عند تفسير الملكة، ثم الكيفية الجسمية حيث كانت حسية تدرك بإحدى الحواس، فهى حينئذ إما أن تكون (مما يدرك بالبصر) وهى معنى قائم بالحدة يتعلق بالألوان، والأكوان التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، ويفسر عند الحكماء على ما اقتضاه التشريح بأنه قوة مترتبة أى: متمكنة فى العصبيتين المحوفتين اللتين هما متلاقيتان، ففتفرقان إلى العينين،

من الألوان، والأشكال،

وذلك أن الطرف الأول من الدماغ قامت من جهته اليسرى عصبية مخوفة كالقصبية الصغيرة، ومن جهته اليمنى عصبية كذلك، فذهبت اليسارية إلى العين اليمنى واليمينى إلى العين اليسرى، فتلاقت العصبتان قبل الوصول إلى العينين على التقاطع فصارتا على هيئة الصليب، وقام معنى البصر فى العصبين وظاهر هذا التفسير أن البصر لا يختص بما اتصل منهما بالعينين ولا بما اتصل بالدماغ ولا بوسطهما، بل هو مبثوث فى الجميع، وليس فى ذلك قيام المعنى بمحلين؛ لأن ذلك محمول على أن فى كل محل مثل ما فى الآخر، ويحتمل اختصاصها بمحل مخصوص منها، ولكن جرت العادة مطلقاً بأن العصبية إذا أصابها آفة فى موضع منها ذهب البصر عن جميعها، ثم بين ما يدرك بالبصر بقوله: (من الألوان) كيباض وسواد وحمرة وصفرة وغير ذلك، فيقال مثلاً عند التشبيه فى اللون: خذه كالورد فى حرته، وشعره كالغراب فى سواده، (و) من (الأشكال) والشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة للجسم باعتبار وضع أجزائه الاتصالية بعضها مع بعض، فيحدث من ذلك فى ظاهره طول مخصوص وعرض مخصوص ودورة مخصوصة، وما يرجع لذلك، فكون أجزائه على ذلك الوضع الموجب لتلك الحالة من طول وعرض إلخ، هو الشكل، ويفسر عند الحكماء بما يرجع لهذا ويستلزمه، وهو أنه هو هيئة إحاطة نهاية واحدة أو أكثر من نهاية واحدة للجسم كالدائرة ونصف الدائرة والمثلث والمربع وغير ذلك كالمخمس والمسدس والمثلث ونحوها، ولكن التمثيل للشكل بالدائرة إلى آخرها يقتضى أن المراد بالشكل الشكل المقدارى لا الجسمى المعلوم، وعلى هذا فذكر الجسم فى تعريف الشكل مستدرك، وإنما قلنا كذلك؛ لأن هذه الأشياء، وهى كون الشيء دائرة ونصفاً ومثلثاً ومربعاً إلى آخر ما ذكر كلها من عوارض المقدار؛ إذ المقدار الذى هو كم متصل قار الذات مبدؤه النقطة، وهى شىء ما لا جزء له، فذلك المقدار إن اجتمع فيه من النقط ما يقتضى صحة قسمته من الأوجه الثلاثة أعنى الطول والعرض والعمق، فهو الجسم التعليمى أو ما يقتضى قبوله

.....

القسمة في الطول فقط فهو الخط، أو ما يقتضى قبوله لها في الطول والعرض فقط، فهو السطح، وكل ما ذكر من المقدار ومبدئه وعوارضه كلها أمور وهيمة مفروضة لا حقيقة لها خارجاً ونزلها الحكماء منزلة الأمور المحققة وسموا الأول من المقدار جسماً تعليمياً؛ لأنه يوضع فرضاً لتعليم المسائل الهندسية هو وما يناسبه، فالتصنيف بهذه الأمور في الأصل هو الشكل المقدارى؛ لأن الدائرة سطح أو خط، وكذا نصفها والمثلث والمربع باعتبار خطوطهما كل منهما جسم تعليمى، وكلها أمور اعتبارية عند المتكلمين، لكن يتصف بها الجسم تبعاً لاتصافه بالمقدار الوهمى على قاعدة اتصاف الأمر الخارجى بالاعتبار العقلى، ولعل هذا هو الذى اعتبر حتى صح ذكر الجسم في تعريف الشكل وجعله موصوفاً بكونه دائرة ونصفها، وغير ذلك، وكون الشكل محسوساً بناء على إرادة المقدار؛ إنما هو تبعاً للإحساس الجسمى المعلوم عند المتكلمين، وإذا تمهد هذا فالمراد بالنهاية في قولهم إحاطة نهاية واحدة هو الخط المحيط بالشكل المقدارى المفروض أو بالشكل الجسمى المتصف بالمقدار، فالدائرة شكل أحاطت به نهاية واحدة أى: خط واحد ويحققها كون ما أحاط به الخط فيه مكان لو وضعت فيه نقطة وفرض خروج خطوط مستقيمة للخط المحيط استوت تلك الخطوط، ويسمى موضع تلك النقطة مركز الدائرة، فإن اعتبرت فرضية فهى من الأشكال الهندسية التعليمية وإن وجد جسم كذلك كانت حسية موصوفة بالاعتبارية، وإنما قيل في الخط المحيط بها واحد لاتحاد وضع نقطته واستوائه فى تناهى خطوط الدائرة الذاهبة إليه من كل وجه بخلاف نصفها فله نهايتان المقوس والجامع لطرفى القوس كالوتر، وإذا فرضت نقطة فى وسط النصف لم تتساو الخطوط الخارجة منه إلى النهايتين والمثلث له ثلاث نهايات تجتمع فيه نهايتان فى زاوية حادة أو منفرجة، وتجمع النهاية الثالثة طرفى المجتمعين، والمربع له أربع نهايات تجتمع فيه كل نهاية باثنين وتسمى كل نهاية ضلعاً وهو والمثلث وغيرهما إما متساوى الأضلاع أو لا فشكل الدائرة كونها ذات إحاطة بنهاية

واحدة وشكل المثلث كونه ذا إحاطة بثلاث نهايات، وقس على هذا، فإذا أردت التشبيه في شكل قلت مثلاً: رأسه كالبطيخ الشامي في شكله، (و) من (المقادير) جمع مقدار وهو كون أجزاء الشيء على كثرة مخصوصة أو قلة كذلك متصلة أو منفصلة، ويعرف عند الحكماء بأنه كم أى: صفة يسأل عنها بكم متصل قار الذات، وتقدم أنه يشمل الجسم التعليمي والسطح والخط، وتقدم بيانها فخرج بالاتصال العدد؛ لأنه كم منفصل الأجزاء، إذ لا تجامع الوحدة الاثنينية ولا الاثنينية الثلاثية، وكذا غيرها، والمراد بالاتصال أن يكون لأجزائه حد يتلاقى فيه عند التجزئة، بمعنى أن المقدار الموصوف بالطول مثلاً إذا جزأته وهما وجعلته طرفين كان بين طرفيه حد موهوم يتلاقى فيه الطرفان، وقد علمت أن المقدار وهمي في أصله ولا يستحيل فرض التجزئة والتلاقى الذى هو من خواص الأجسام في الأمور الوهمية التي لا حاصل لها، وعلمت أيضاً أن كونه حسياً باعتبار الجسم الذى يفرض متصفاً به هذا إذا أريد به المقدار الحكمي، وأما إن أريد به كونه أجزاء الجسم على وضع مخصوص واتصال أو انفصال لأجزائه مع كم مخصوص فحسيته واضحة، وخرج بقار الذات الزمان فإن أجزاءه سيالة أى: لا تجتمع في الوجود. بمعنى أن أى جزء يوجد منه فلم يوجد حتى انعدم ما قبله، ولا يخفى أيضاً أن هذا الاعتبار إنما صح في الزمن باعتبار الوهم، وإنما قلنا ذلك؛ لأنه على هذا عرض لا يصح فيه السيالان، فإذا أردت التشبيه في المقدار قلت: "جهنم ترمى بشرر كالقصر" في مقداره أعادنا الله تعالى منها برحمته، (و) من (الحركات)، والحركة هي حصول الجسم حصولاً أولاً في الحيز الثاني، ويسمى النقلة، وهذا معناها عند المتكلمين، وتفسر عند الحكماء بأنها هي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج كخروج الخضرة بالتدرج أى: وقتاً فوقتاً إلى اليبوسة التي كانت الخضرة في قوتها أى: قابلة لأن تؤول إليها وخرج بالتدرج خروج الهواء من صورته الخاصة إلى صورة الماء دفعة فلا يسمى حركة، والمعنى الأول هو المناسب لما يذكر بعد من حركة

وما يتصل بها،

السهم والدولاب والرحى، فإذا أردت التشبيه بها قلت: كأن فلانا في ذهابه السهم السريع، وإن أردت التشبيه بالمعنى الثاني قلت كأن الإنسان في حركته من شبابه إلى الهرم الزرع الأخضر في حركته من الخضرة إلى اليبوسة، ثم إن الكلام مفروض في الصفة الحقيقية وفي الكيفيات، وقد علم أن المقدار من الكميات لا من الكيفيات والحركة على ما فسرت به من الخروج من القوة إلى الفعل اعتبارية لا حقيقية؛ لأن الخروج أمر معتبر مثلاً بين حال الاخضرار واليبوسة لا تحقق له خارجاً، فعد الحركة على هذا التفسير، وكذلك المقدار من الكيفيات الحقيقية تسامح، وما قيل من أن المصنف كأنه أراد صفة الحركة من سرعة وبطء وتوسط فهي حقيقية، وصفة المقدار من طول وقصر وبينهما فهي كيف يرد بأن السرعة وما يقابلها صفات اعتباريات؛ لأن الشيء يكون باعتبار سريعاً وبأخر بطيئاً مع أن ذلك من صفات النقلة، ولم تفسر الحركة هنا بها، وكذا الطول وما يقابله صفات اعتباريات؛ ولذلك يكون الشيء طويلاً باعتبار قصيراً بآخر، (و) من (ما يتصل بها) أى: بما ذكر من مدركات البصر من الألوان والأشكال والمقادير والحركات، والذي يتصل بها هو ما يحصل من اجتماع اثنين فأكثر منها أو باعتبار واحد مخصوص منها بخصوصه بدون اجتماع كالحسن والقبح اللذين يتصف بهما الجسم في خلقته وحاصلهما هيئة حاصلة من شكل مخصوص ولون مخصوص، فالحسن مأخوذ من الشكل واللون وكذا القبح، وقد يوصف بهما الجسم باعتبار أحدهما فقط فيقال: قبيح في شكله حسن في لونه، أو العكس فتقول في التشبيه في الحسن وجهه كالشمس في الإشراق والاستدارة اللذين هما مرجع الحسن وفي القبح وجهه كالقرمود الأخضر في شكله ولونه اللذين هما مرجع القبح فيه، وكالضحك والبكاء الراجعين إلى مجموع الحركة، والشكل في الفم فيقال عند التشبيه في الضحك على وجه المدح: فمه في ضحكه كالأفحوان عند انفتاحه، وفي البكاء على وجه الذم: فمه في بكائه كفم الكلب عند حثفه ومعالجته سكرات الموت،

أو بالسمع من الأصوات الضعيفة، والقوية، والتي بين بين،

ولا تخفى كيفية التشبيه فيهما عند قصد الذم في الأول والرحمة والمدح في الثاني، (أو بالسمع) عطف على قوله بالبصر يعنى أن الكيفيات الحسية إما أن تكون مما يدرك بالبصر - كما تقدم - أو مما يدرك بالسمع، والسمع صفة تدرك بها الأصوات قائمة بالباطن من الصماخ، ويفسر عند الحكماء بأنه قوة مترتبة أى متمكنة في العصب المفروش على سطح باطن الصماخين - وهما ثقتان معلومتان في الأذن - وفي الطرف الأسفل من الأذن عصبه جلدت عليه كالطبل، فالسمع قوة متمكنة في تلك العصبه تدرك بها الأصوات، (من الأصوات القوية والضعيفة والتي بين بين) هذا بيان لما يدرك بالسمع يعنى والثقيلة والحادة والتي بين بين، والفرق بين الصوت القوى والثقيل أن مرجع الأول إلى العلو والارتفاع بحيث يسمع عن بعد، والثاني إلى التمهّل وعدم النفوذ سريعاً في السمع، والحدة فيه راجعة إلى النفوذ في السمع بسرعة، ويتصور ذلك في أوتار المزامير، والصوت معنى قائم بالمصوت، وعند الحكماء معنى قائم بالهواء سببه التموج في ذلك الهواء ومدافعة بعضه بعضاً كتموج الماء ومصادمة بعضه بعضاً، والتموج المذكور يشتمل على سكون بعد سكون؛ لأن أحد المصطدمين انتقل عن سكون كان قبل الصدم ثم عراه سكون بعد الصدم والآخر باعتبار مصادمة الثالث كذلك، وسبب هذا التموج في الهواء القرع العنيف أو القلع العنيف، والقرع عبارة عن ملاقة جرمين، والقلع عبارة عن تفريق أحدهما عن الآخر. فأما الأول وهو القرع الذى هو إمساس عنيف أى: ملاقة عنيفة فكإلقاء حجر على آخر فإذا لاقاه تموج الهواء متكيفاً بالصوت فإذا صادم هواء آخر تموج الآخر متكيفاً به أيضاً ثم لا يزال التموج كذلك إلى أن يصل إلى الهواء الراكد في الصماخ فيقرع الجلدة فيدرك السمع الصوت، وعلى هذا فالصوت قائم بالهواء، إذ لو قام بالقارع والمقروع لزم كونه نسبياً، وبحث في هذا بأنه يلزم فيه أن لا تدرك جهة الصوت، وأجيب بما ذكره في محله، وإنما شرط في القرع كونه عنيفاً أى: شديد الأنك لو وضعت حجراً على آخر بمهل

لم يحصل تموج ولا صوت، ويشترط فيه أيضاً مقاومة بين المقروع والقارع أى: الملاقى بفتح القاف والملاقى بكسرهما بأن يكون كل منهما قوياً صلباً، إذ لو كان ضعيفاً غير صلب كالصوف المندوف المتراكم يقع عليه حجر أو خشب لم يحصل صوت، وبحسب القوة والضعف فى المتقارعين يقوى الصوت ويضعف، وأما الثانى وهو القلع الذى هو تفريق عنيف فهو على وجهين تفريق متصلين بالأصلة كتقطيع الخيط الصحيح، وتفريق قطعة خشبة عن أخرى، وتفريق متصلين اتصالاً عارضاً كجذب رجل غائص فى الطين منه، فإذا وقع التفريق فيهما بعنف تموج الهواء أيضاً على الوجه السابق، وإنما شرط فيه العنف أى كونه بشدة؛ لأنه لو وقع بتمهل بأن قطع الخيط شيئاً فشيئاً وجذب الرجل بتدريج لم يحصل تموج ولا صوت، ويشترط فيه مقاومة المقلوع للقالع أى المقلوع عنه للمقتلع فى القوة مع شدة الاتصال، فلذلك لو قلعت ريشة خفيفة من طائر ولو مع الاتصال وعنف القلع لم يحصل صوت، وبحسب تلك المقاومة وضعفها يقوى الصوت ويضعف، فإن قلع رجل الصبي الغائص من الطين ليس كقلع الكبير وإن اتحد القلع عنفاً، بل إذا ضعف المتقاومان ولو استويا ضعف الصوت أيضاً كقطع خيط ضعيف، وقولنا: إن التموج سبب الصوت لا ينأى ما عند أهل السنة من أن الأصوات بخلق الله تعالى؛ لأن التسبب عادى (أو بالذوق) أى: ومن جملة الكيفيات الحسية الجسمية ما يدرك بحاسة الذوق وهى صفة قائمة باللسان تدرك بها النفس طعم المطعومات، ويعرف عنه الحكماء بما يرجع لذلك وهو أنه قوة أى صفة إدراك منبئة أى منبسة فى العصب المفروش على جرم اللسان ووصفها بالانبثا، وإن كان الانبثا فى أصله مخصوصاً بأجزاء الجرم؛ إذ هو جعل الشئ منبسطاً عاماً لأماكن إشارة إلى أن تلك القوى موجودة فى كل جزء من أجزاء العصب المفروش على جرم اللسان؛ وإنما لم يقل المنبئة فى جرم اللسان؛ لأن الواقع فى التشريح على جرم اللسان عصباً هو محل تلك القوة، ثم بين ما يدرك بالذوق بقوله (من الطعوم) يعنى الكيفيات

الموجودة في المطعومات، ولها أوائل ثمانية منها الحلاوة، وهي أقوى البواقي ملاءمة للذائقة وأشهاها لديها، ومنها الدسومة وتليها في الملاءمة، وذلك كطعم اللحم والشحم والأدهان الملائمة، ومنها المرارة، وهي أقواها منفرة للذائقة، ومنها الحرافة وفيها أيضاً منفرة للذائقة، إذ هي طعم فيه لذع ما، ومنها الملوحة وهي في رتبة التنفير بين المرارة والخرافة، ولذلك تارة توجد مائلة للمرارة وتارة توجد مائلة للخرافة، ومنها العفوصة وهي منفرة أيضاً للذائقة وهي قريبة من المرارة، بل هي نوع منها كطعم العفص المعلوم، ولهذا قال في القاموس: العفص: المرارة والقبض، ومنها الحموضة وفيها تنفير أيضاً وهي معلومة، ومنها القبض وهو في منفرة الذائقة فوق الحموضة وتحت العفوصة، ولهذا يقال: إن العفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط، فهذه ثمانية هي أوائل المطعومات، وقد تبين أن غير الحلاوة والدسومة منها تشترك في مطلق المنفرة للذائقة ولو تفاوتت فيها، ومتى لم تنافر فلفساد المزاج، وأما عد التفاهة منها فغير مرضى إذ هو عدم الإحساس بطعم المدوق لبعض الأجسام فإنها عند اتصال الذائقة بها لا يحس منها بطعم، وكل ما سوى هذه من المطعومات وهي أنواع لا تنتهي فمركبة من هذه المزايا المركبة من الحلاوة والحموضة وكلما خلط مطعوم بآخر حدث طعم آخر، وفيما أشير إليه من المطعومات أبحاث موكولة لمخالها، فإذا أريد التشبيه في المدوق قيل: هذا الطعام كالعسل في الحلاوة، وهذا كالصبر في المرارة، وقس على هذا (أو بالشَّم) أي ومن جملة الكيفيات الحسية الجسمية ما يدرك بحاسة الشم، وهو معنى قائم بباطن الأنف تدرك به الروائح، وهذا هو المتبادر الجارى على الألسن من معناه، ويفسر عند الحكماء- بناء على ما اقتضاه التشريح- بأنه هو قوة أي: صفة إدراك كائنة في زائدتي مقدم الدماغ حلمتين زائدتين هنالك شبيهتين بحلمتي الثديين فهما بالنسبة لمجموع الدماغ بخريطته كالحلمتين بالنسبة إلى الثديين، فالقوة الشمية قائمة بتينك الزائدتين كل منهما يقابل ثقبه من ثقبتي الأنف، وعلى هذا

من الروائح، أو باللمس من الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة،

فلا إدراك في الأنف وإنما هو واسطة، بدليل أنه إذا انسد من داخل انقطع إدراك المشموم ولو سلم نفس الأنف من الآفات، ثم بين المدرك بهذه الحاسة بقوله (من الروائح) الطيبة والمنافرة ولا تميز بينها إلا بالإضافة كرائحة المسك ورائحة الزبل وغير ذلك، ولا تنضبط بزمام فإذا أريد التشبيه في المشموم قيل هذا النبات كالورد في رائحته، وهذا الدهن كالقطران فيها وعلى هذا فقس، (أو باللمس) أى: ومن جملة الكيفيات الحسية الجسمية ما يدرك بحاسة اللمس، وهو في الأصل مصدر لمسه إذا اتصل به شيء من جسده، وأطلق هنا على قوة سارية أى عامة في ظاهر البدن بما تدرك الملموسات، ولا يضر تفاوت أجزاء ظاهر البدن في الإحساس لاشتراكها في مطلق الإدراك، ثم بين بعض المدرك باللمس بقوله: (من الحرارة) وهى قوة من شأنها تفريق المختلفات وجمع المؤتلفات، ولهذا إذا أوقد على حطب ذهب الجزء الهوائى وهو المتكيف بصورة الدخان صاعداً لأصله من الهواء، والجزء الترابى وهو المتكيف بصورة الرماد متراكماً إلى الأرض والعزل المائى والنارى وكل ذلك بالمعانية، وكذا إذا أوقد على معدن حتى ذاب انعزل زبدته وخبثه عن صفيه (والبرودة) وهى قوة من شأنها جمع المؤتلفات وغيرها، ولذلك إذا برد المعدن المذاب التصق خبثه بصفيه، ولأجل كونهما في أصلهما لهذا التأثير سميتا فعليتين وإن كان يقع منهما انفعال أى: تأثر عند تأثر الأجسام العنصرية بهما والتقاء أصولها؛ لأنهما عند ذلك تنكسر سورة كل منهما بالأخرى فتحدث هيئة اتحاد في الأجسام المركبة العنصرية، وتسمى تلك الهيئة مزاجاً لحصولها عن مزج الأجزاء البسيطة، وبتلك الهيئة عند الاعتدال يصلح لكونه نباتاً أو حيواناً بالفعل على حسب الاستعداد، وكذا إذا ألقى الماء الحار على البارد انفعلت كيفية كل منهما بكسر الأخرى؛ ولكن اعتبرت فيهما الحالة الأولى الأصلية فسميتا فعليتين، (و) من (الرطوبة) وهى كيفية تقتضى سهولة التشكل والاتصاق والتفريق في الجسم القائمة هى به، (و) من (اليبوسة) وهى بعكسها أى كيفية تقتضى صعوبة التفريق

والخشونة والملاسة، واللين والصلابة،

والالتصاق والتشكل، ولأجل اقتضائهما تأثر موصوفهما سميتا انفعاليتين، وإن كانت الثانية منهما بتأويل الصعوبة أثراً؛ وإنما هو في الحقيقة نفى الأثر ومن عادتهم عد ما يمنع التأثير انفعالا، وتسمى هذه الأربع أوائل الملموسات لأنها تدرك بمجرد اللمس من غير حاجة إلى توسط شيء آخر، فإن الملموس تدرك حرارته أو برودته أو رطوبته أو يبوسته في أول اللمس، بخلاف غيرها مما يأتي فإنها إنما تدرك باللمس مع زيادة خصوصية أخرى في اللمس، فإن اللزوجة مثلا يحتاج في إدراكها إلى التشكل والجذب الزائدين على مجرد اللمس لتعلم سهولة الأول وصعوبة التفريق بالثاني، وكذا الخفة والثقل يحتاج إلى زيادة الاندفاع ليعلم باللمس، وأما الخشونة والملاسة فهما من صفات الوضع المدركة بالبصر فلم يعدا من أوائل هذه مع إدراكهما بأول اللمس، وبهما يعلم أن الكيفية قد تكون منسوبة لحسيين والكلام فيما يختص باللمس، وأيضاً تسمى أوائل لأنها في الأجسام البسيطة التي هي أوائل المركبات، (و) من (الخشونة) وهي كيفية حاصلة من كون بعض الأجزاء أي: أجزاء الجسم أخفض وبعضها أرفع، وتلك الكيفية خروشة تدرك عند اللمس، ويدرك بالبصر ملزوم تلك الخشونة، وهي كون الأجزاء على الوضع المخصوص من نتوء البعض وانخفاض الآخر على وجه مشاهد مخصوص، وبذلك الاعتبار تسمى وضعية، (و) من (الملاسة) وهي كيفية حاصلة عن استواء الأجزاء، أي: أجزاء الجسم في الوضع مع الالتصاق فهي أيضاً باعتبار كونها على ذلك الوضع المخصوص الذي له مراتب وضعية مشهودة بالبصر، وباعتبار الإحساس عند اللمس بسلاسة في مرور الماس على سطح المسوس بحيث لا يلتذع بما يمر به تسمى ملموسة، (و) من (اللين) وهي كيفية تقتضي قبول الغمز أي التداخل إلى الباطن ويكون للشيء القائمة هي به قوم، أي: جواهر فيها تماسك غير سيال، فالماء على هذا ليس له لين؛ لأن قوامه أي: جواهره فيها تماسك مع السيلان، فيدخل في الصلابة وهو بعيد. (و) من (الصلابة) وهي تقابل اللين، فهي كيفية تقتضي

والخفة والثقل، وما يتصل بها،

قبول الانغماز أى: التداخل إلى الباطن، فالأولى ككيفية العجين، والثانية ككيفية الحجر والخبز اليابس، (و) من (الخفة)، وهى كيفية تقتضى فى الجسم أن يتحرك إلى صوب، أى: جهة المحيط لو لم يعقه عائق كالريش الخفيف مثلاً، فإنه لولا العائق لارتفع إلى العلو، (و) من (الثقل)، وهى كيفية تقتضى فى الجسم أن يتحرك إلى صوب المركز لو لم يعقه عائق كالرصاص المحمول، فإنه لولا حمله لتنزل إلى السفلى، وشبهوا العلو بمحيط الدائرة والسفلى بمركزها لارتفاع المحيط عن المركز فى الجملة، ولذلك قالوا فى الأول لصوب المحيط، أى: إلى جهة العلو، وفى الثانى لصوب المركز، أى: إلى السفلى، وأيضاً السماء للأرض كالدائرة وهى فى جهة العلو، والأرض كالمركز، وهو بالنسبة إلى ما يظهر من السماء منخفض، فإذا فرض الثقل والخفيف بينهما اندفع الأول إلى الأرض التى هى كالمركز، واندفع الثانى إلى السماء التى هى كالدائرة لولا العائق فى كل منهما، ولذلك عبروا بالمحيط والمركز (وما يتصل بها)، أى: ما يلحق المذكورات فى كونه يدرك باللمس، كالبلة وهى اتصال المائع بسطح الجسم، فإن داخله فهو ارتفاع، وهذه فى الحقيقة ترجع إلى إدراكه المائعية فى سطح جسم ما، والجفاف وهو عدم اتصال المائع بسطح غير مائع، واللزوجة وهى من اللزج الذى هو اللزوم، وهى كيفية تقتضى سهولة التشكل وعسر التفرق، بل يمتد عند محاولة التفرق كبعض أنواع الصمغ المضغوط وكالمصطكى، والهشاشة تقابلها، فهى كيفية تقتضى سهولة التفرق وعسر الاتصال بعد التفرق كالخبز اليابس المعجون بالسمن، واللطافة وهى رقة القوام أى: الأجزاء المتصلة كالماء، وقيل هى كون الشيء بحيث لا يحجب ما وراءه، والكثافة ضدها وهى غلظ القوام أو حجب الجسم ما وراءه، ولكن المعنى الثانى فيهما لا يناسب المس، وتطلقان على معان أخرى وغير ذلك مما ذكر فى غير هذا المحل كاللذع الذى هو كيفية سارية فى الأجزاء يحس بها عند مس اللاذع توجب تفرقاً موجعاً، فإذا أردت التشبيه بالكيفية المتعلقة بحاسة اللمس قلت مثلاً فى الحرارة أو البرودة:

أو عقلية، كالكيفيات النفسانية: من الذكاء والعلم،

هواء اليوم كالنار في حرارته، أو كالثلج في برودته، وفي الرطوبة أو اليبوسة: هذا الطعام كالزبد عند انفصاله عن اللبن في رطوبته، أو هذا الخبز كالجر في يبوسته وعلى هذا فقس وقد أطنبت قليلاً فيما يتعلق بهذه الكيفيات على حسب ما فسرناها به الشارح مما هو من تدقيقات الحكماء بعد تفسير بعضها بما هو أقرب إلى الفهم قصد الإيضاح وزيادة في الفائدة، وإن كان تفسيره كما قيل لا يناسب هذا الفن ولا يسهل على المتعلم، بل يزيده حيرة، ولكن حيث ارتكب ذلك وجب مجاراته مع زيادة ما يوضح الغرض من بيان اصطلاحهم إزالة للحيرة عن المتعلم، قيل ولعل ذلك من الشارح صدر منه قصداً للافتخار باطلاعه على تدقيقات الحكماء. وأنا أقول: بل لعله لما كان معنى تلك الكيفيات في متفاهم العرب ظاهراً لم يبق ما يقال فيها إلا أن يؤتى في تفسيرها بما يعلم به معناها في تدقيقات الحكماء قصداً لتمرين قريحة المتعلم وزيادة لإفادته، وأما الحيرة فالغالب أنها إنما تكون من البليد فيلزمه طلب الفهم فيما ذكر فيها، وأما غيره فالمعاني المذكورة فيها غالباً يفهمه إذا راجع فكره ووجدانه والله أعلم.

الحقيقة العقلية:

(أو عقلية) هذا هو القسم الثاني من قسمي الحقيقة، يعني أن الصفة الخارجية الحقيقية إما أن تكون حسية كما مر وإما أن تكون عقلية فهو معطوف على حسية، والعقلية (كالكيفيات النفسانية) أي: المختصة بذوات الأنفس الناطقة المتعلقة بالباطن، وإنما أثرت في الظاهر ثم أشار لبيانها بقوله: (من الذكاء)، والذكاء شدة قوة العقل المعدة لاكتساب النفس بها الآراء الدقيقة، فتقول في التشبيه به هو كأبي حنيفة في الذكاء، (و) من (العلم) وهو الإدراك المفسر بحصول صورة الشيء عند العقل، وتفسير العلم بالحصول يقتضى كونه نسبياً أى اعتبارياً؛ لأن الحصول من الأحوال الاعتبارية بين الحاصل والحصول فيه في التحقيق، والمنهج المشهور فيه أنه معنى ينكشف به الشيء كما هو، ولذلك قيل: إن الصورة بقيد حصولها في العقل هي العلم، وبقيد كونها في

والغضب والحلم، وسائر الغرائز.

الخارج هي المعلوم، ورام هذه القائل بهذا أن يجعل العلم وجوديا لا نسبياً، ولا يخفى أنه لا معنى لكون الصورة علماً إلا باعتبار إدراكها وحصولها فيعود لأحد الأولين، وإن الصورة العلمية على هذا اعتبارية وإلا لزم أن الصور والأمثال وجودية خارجية والبدئية تدفع ذلك، وقد يطلق العلم على معانٍ أخرى، فيطلق على الملكة كما تقدم أول الكتاب، وعلى إدراك الكلى فيقابل المعرفة المتعلقة بإدراك الجزئي، وعلى إدراك المركب فيقابل المعرفة المتعلقة بالبسيط، فيقال في التشبيه بالعلم هو كمالك في علم الفقه وكسيبويه في علم النحو، (و) من (الغضب) وهو تغيظ على ما يكره وتكره في الشيء يوجب غليان دم القلب وتنشأ عنه حركة النفس أي: انبعاثها للانتقام لولا الحلم، فجعل إرادة الانتقام مبدأ لهذه الحركة كجعل الشيء مبدأ لنفسه؛ إلا أن يراد بالإرادة أول الانبعاث تأمل فيقال: هو كعنترة في غضبه، (و) من (الحلم) وهو اطمئنان النفس عند وجود أسباب الغضب، بحيث لا يحركها ذلك الغضب بسهولة ولا يضطرب للانتقام عند إصابة المكروه الذي هو من أسباب الغضب، ومعلوم أن الانتقام على قدر الغضب، ومطلق الغضب لا يحرك الحليم، وإنما يحركه القوى جداً فيكون الانتقام على قدره، ولذلك يقال: انتقام الحليم أشد، فيقال في التشبيه به: هو في حلمه معاوية.

(و) من (سائر) أي: باقى (الغرائز) مما سوى الذكاء والحلم، وملكة العلم أي: العقل، والغرائز جمع غريزة وهي الطبيعة التي لتمكنها في النفس كأنها مغروزة فيها، وهي ملكة متمكنة في النفس تصدر عنها الأفعال الملائمة لها بسهولة مثل الكرم النفسى أي: الذاتى لا العارض لغرض فيصدر عنه الإعطاء، ومثل القدرة فتصدر عنها الأفعال الاختيارية من العقوبة وغيرها، ومثل الشجاعة الذاتية لا العارضة فيصدر عنها بسهولة اقتحام الشدائد وغير ذلك مثل أضدادها فالبخل يصدر عنه المنع مما يطلب وهو فعل، والعجز يصدر عنه تعذر الفعل عند المحاولة وهو فعل يسند لصاحب العجز،

وإما إضافية؛ كإزالة الحجاب في تشبيه الحجة بالشمس.

والجن يصدر عنه الفرار من الشدائد المتلفة ونحو ذلك، فيقال عند التشبيه بها مثلاً هو حاتم في الكرم، وعنترة في الشجاعة، ومعتصم في القدرة، وظاهره أن الغريزة تختص بما تصدر عنه الأفعال أو ما يجرى مجرى الأفعال، فلو فرضت طبيعة لا فعل لها لم تكن غريزة كالبلادة، إلا أن يلتزم أن الغريزة لا تخلو من فعل أو ما يجرى مجراه كعدم العلم بالدقائق في البلبد، تأمل.

(وإما إضافية) هذا مقابل قوله: إما حقيقية فهو معطوف عليه، يعنى أن الصفة الخارجية إما أن تكون حقيقية، وهى التى لها تقرر فى الموصوف الواحد حال كونها مستقلة بالمفهومية، وقد تقدم أنها قسمان حسية ومعنوية، وإما أن تكون إضافية أى: نسبية يتوقف تعقلها على تعقل الغير، فلم تستقل بالمفهومية، وإذا قوبلت الحقيقية بالنسبية دخل فى الحقيقية الصفة التى لها تحقق حسا كالبياض والسواد، سواء كان لها وجود كهذه أو لا وجود لها، ولكن لو وجد موصوفها وجدت كصورة الأنياب للأغوال كما تقدم، ودخل فيه ما له تحقق عقلاً بدون نسبة وإضافة، سواء كان لها وجود فى الخارج كالحياة أو لا وجود لها إلا فى الاعتبار العقلى، ولو وصف بها الموجود كالإمكان، وعلى هذا يكون المقابل للحقيقى هو الإضافى النسبى ووجه المقابلة أن هذه الأقسام لها تحقق فى استقلال المفهومية، وقد أشرنا إلى هذا فيما تقدم، وإليه أشار بقوله: وإما إضافية، ثم مثل لهذه الإضافية بقوله: (كإزالة الحجاب) المعتبرة هى (فى تشبيه الحجة) الواضحة (بالشمس)، فإن هذه الإزالة أمر إضافى يتعقل فيما بين المزيل والمزال وليس هيئة متقررة فى الحجة ولا فى الحجاب، كما لم يتقرر فى الشمس ولا فى الحجاب المزال لها، فإذا قلت: هذه الحجة كالشمس كان الوجه بينهما أن كلا منهما أزال الحجاب عما من شأنه أن يخفى؛ إلا أن الشمس أزالته عن المحسوسات والحجة عن المدارك المعقولات، وإذا زال الحجاب ظهر المزال عنه، قيل: وجه الشبه فى الحقيقة هو ظهور ما خفى بكل منهما والإزالة تستلزمه؛ ولذلك لأن المقصود بالذات الظهور والإزالة

.....

واسطة والخطب في مثل هذا الاعتبار سهل، وقد ظهر بهذا التقرير أن بعض أقسام الاعتبارى داخل في الحقيقى ولم يخرج عنه منها إلا النسبى إن قلنا إن النسبة إضافية، وإن قلنا إن الأمور النسبية وجودية كما هو مذهب الحكماء دخل الاعتبارى كله في الحقيقى فتكون مقابلة الإضافى بالحقيقى مقابلة بما يشمل الاعتبارى والوجودى مما سوى ذلك الإضافى، وقد أدخلنا نحن في الحسى ما لم يوجد ولكن لو وجد موصوفه صار محسوسا كصورة أنياب الأغوال بناء على أن الصورة حسية لرجوعها إلى هيئة الوضع، وبعض الناس يجعله اعتباريا بناء على أنه لما كان وهما محضاً فلا وجود له فلا يكون حسياً كما دل عليه كلام السكاكى فيما يأتى - إن شاء الله تعالى - وعلى كل حال فلم يخرج عن الحقيقى إلا النسبى أى الإضافى المقابل له، وقد يطلق الحقيقى على ما يقابل الاعتبارى الذى لا تحقق له إلا في اعتبار العقل دون الخارج، فعلى مذهب الحكماء يدخل النسبى في الحقيقى لوجود النسبة عندهم وعلى مذهب المتكلمين من أن النسب والإضافات أمور اعتبارية وهو الحق تدخل النسبة في الاعتبارى، ومما يدل على هذا الإطلاق - أعنى إطلاق الحقيقى في مقابلة الاعتبارى مطلقاً - كلام للسكاكى في المفتاح فإنه قال: الوصف العقلى منحصر - أى: متردد على وجه الحصر - بين حقيقى كالكيفيات النفسانية وبين اعتبارى ونسبى، ثم مثل للنسبى بقوله: كاتصاف الشيء بكونه مطلوب الوجود أو العدم عند العقل أى: لأن كون الشيء مطلوب الوجود عند العقل، يعنى إن كان محبوباً أمر نسبى يتعقل بين المطلوب والطالب الذى هو العقل فكان إضافياً، وكذا اتصاف الشيء بكونه مطلوب العدم عند العقل، يعنى إن كان مكروهاً أمر نسبى أيضاً، وذلك كقولك في التشبيه: هذا الأمر كأشد ما يتمنى أو كأشد ما يكره ومثل للاعتبارى الوهمى بقوله: أو كاتصافه بشيء تصورى وهمى محض، يعنى كصورة أنياب الأغوال التى لا وجود لها إلا في الوهم كما تقدم، فنقول في التشبيه: هذا السنان كتاب الغول، فإن هذا الكلام من السكاكى إن بنى على ما هو

وأيضاً^(١): إما واحد، أو بمنزلة الواحد؛ لكونه مركباً من متعدد،

المشهور عند المتكلمين - من أن الأمور النسبية اعتبارية - يكون عطف النسبي في قوله: ونسبي على الاعتباري من عطف الخاص على العام، ويكون التمثيل الأول كما أشرنا إليه لهذا الاعتباري المخصوص، والتمثيل الثاني لقسم آخر من الاعتباري وهو الوهمي لا يتوهم عده من الحسي كما تقدم. ويلزم على هذا البناء كون الحقيقي في مقابلة الاعتباري، ويدخل في الاعتباري جميع أنواعه وإن كان لم يمثل إلا لنوعين، وأما إن بني على أن النسبي موجود لم يدل على أن الحقيقي قبول بالاعتباري فقط، بل على أنه قبول بالاعتباري والنسبي؛ لأن النسبي ليس من قبيل الاعتباري على هذا البناء، فلم يدل كلامه على أن الحقيقي أطلق في مقابلة الاعتباري فقط، بل نقول: يحتمل كلامه كما يدل عليه المثال أن يختص الاعتباري بالوهمي فيندرج في الحقيقي بعض أنواع الاعتباري كالإمكان فلا يدل على ما قيل على وجه الإطلاق، فتأمل ههنا حتى تعلم أن هذا البسط والتحرير محتاج إليه في هذا المقام.

تقسيم آخر لوجه الشبه:

وجه الشبه الواحد:

(و) نعود (أيضاً) إلى تقسيم آخر في الوجه فنقول: (إما واحد) أى: إما أن يكون واحداً، ونعني بالواحد ما يعد في العرف واحداً لا الذي لا جزء له أصلاً، وذلك كقولك: خده كالورد في الحمرة، فهذا واحد وإن اشتملت الحمرة على مطلق اللونية ومطلق القبض للبصر.

وجه الشبه المنزل بمنزلة الواحد:

(وإما بمنزلة الواحد) أى: وإما أن يكون بمنزلة الواحد (لكونه) اعتبر في التشبيه مجموعته بحيث لا يكفي فيه بعضه وإن كان هو بنفسه (مركباً من متعدد) وهذا الذي بمنزلة الواحد لكونه ركب من متعدد واعتبر في التشبيه مجموعته على قسمين

(١) أى وجه التشبيه.

وكلُّ منهما حسى، أو عقلى،

أحدهما أن يكون تركيبه تركيبا حقيقيا وهو الذى يكون فيه كل جزء صحيح الصدق على الآخر أى: صحيح المعروضية والعارضية بحيث يصيران فى الخارج شيئا واحدا، وتلتئم من أجزاء التركيب حقيقة واحدة كقولك: زيد كعمرو فى أن كلا منهما حيوان ناطق، فإن الناطق والحيوان يصح أن يصدق كل منهما على الآخر، فيقال: الحيوان ناطق والناطق حيوان، وذلك عند التثامهما على أنهما حقيقة واحدة هى الحقيقة المسماة بالإنسان؛ وإنما كان هذا التركيب حقيقيا؛ لأن الجزأين صارا به شيئا واحدا فى الخارج، فتأثير هذا التركيب فى تقريب المركب من الوحدة أحق وأقوى، والغرض من التركيب إفادة هذا المعنى فكان باسم التركيب أحق وأولى، وقد يقال: المراد بكونه حقيقيا كونه يجعل المركبين حقيقة واحدة وهما متقاربان والوجه الأول أقرب، وقد تقدم وجه صحة نحو هذا التشبيه، والآخر أن يكون تركيبه لا حقيقيا، وذلك بأن يعتبر هيئة اجتماع أمور بحيث لا يصح التشبيه إلا باعتبار تعلقها بمجموع الأجزاء أيضا؛ ولكن ليس تركيب تلك الأجزاء بحيث يصدق كل منهما على الآخر فيلتئم من الكل حقيقة واحدة كما فى القسم الأول وذلك كالوجه فى قوله:

كأن مثار النقع فوق رءوسنا وأسيافنا ليل تهاوى كواكبه^(١)

فإن الوجه على ما يأتى هو الهيئة الحاصلة من هوى أجرام مشرقة على وجه مخصوص فى جنب شيء مظلم، ومعلوم أن تلك الأجرام المخصوصة لا يصدق عليها ذلك الشيء المظلم، وأنه لا تلتئم من المجموع حقيقة واحدة؛ ولكن تلك الهيئة ولو اعتبر فيها متعدد كالشيء الواحد فى عدم استقلال كل جزء منها فى التشبيه (وكل منهما) أى: وكل من الواحد والذى بمنزلة الواحد ينقسم إلى قسمين؛ لأن الواحد إما (حسى) كالحمرة (أو عقلى) كالعلم، والذى بمنزلته أيضا إما حسى كالهيئة الحاصلة

(١) البيت لبشار بن برد، ديوانه (٣١٨/١)، والمصباح (١٠٦) ويروى (رؤوسهم) بدل "رؤوسنا".

وإما متعدد كذلك، أو مختلف:

من وجود أشياء مشرقة على وجه مخصوص في جنب شيء مظلم فيما تقدم وسيأتي، وإما عقلى كعدم الانتفاع بأبلغ نافع مع تحمل التعب في استصحابه كما يأتي أيضاً في الأمثلة، ودخل في العقل المنسوب للمركب الذى هو بمنزلة الواحد ما بعضه عقلى وبعضه حسى كما يأتي، إذ يصدق عليه أن مجموعه ليس بحسى، ولك أن تدخله في الحسى لمثل هذا التعليل مع أن له مزيد اختصاص بالإحساس من حيث إن طرفيه يجب أن يكونا حسيين؛ إذ لا يقوم الحسى بالعقلى، والمصنف لم يعتبره قسماً ثالثاً في المركب؛ لأن حسيته أو عقليته باعتبار بعض الأجزاء، والمعتبر في التشبيه به هو الهيئة الاجتماعية لا بعض الأجزاء بخصوصها.

وجه الشبه المتعدد:

(وإما متعدد) هذا مقابل قوله: وإما واحد أو بمنزلة فهو معطوف عليه، يعنى أن وجه الشبه إما أن يكون واحداً أو بمنزلة - كما تقدم - وإما أن يكون متعددًا، والمراد بالتعدد أن يذكر في التشبيه عدد من أوجه الشبه بين شيئين أو أشياء على وجه صحة الاستقلال، بمعنى أن كل واحد مما ذكر لو اقتصر عليه كفى في التشبيه بخلاف المركب، فإنه يجب أن يكون بحيث لو أسقط جزء مما اعتبرت فيه الهيئة أو مما اعتبر جميعها حقيقة واحدة بطل التشبيه في قصد المتكلم كما تقدم في تشبيه مثار النقع.. إلخ. في الهيئة السابقة وفي تشبيه زيد بعمره في الحيوانية والناطقة. مثال التعدد أن يقال: هذه الفاكهة كهذه في لونها وفي شكلها وفي حلاوتها، فلو أسقط اثنان من هذه لكفى الباقي في التشبيه في قصد المتكلم، وهذا التعدد (كذلك) السابق وهو الواحد أو بمنزلة في أنه ينقسم إلى كونه إما حسى أو عقلى وقوله: (أو مختلف) عطف على ما تضمنه كذلك، والتقدير: التعدد إما حسى كله أو عقلى كله أو مختلف أى: بعضه حسى وبعضه عقلى. مثال الحسى كله ما تقدم في تشبيه الفاكهة بأخرى، ومثال العقلى كله أن يقال: زيد كعمره في علمه وصحبته وإيمانه، ومثال المختلف أن يقال: زيد

والحسى طرفاه حسيان لا غير؛ لامتناع أن يُدْرَك بالحس من غير

الحسى شيء.

كعمرو فى علمه وشكله وكلامه، ثم أشار إلى ما يقتضيه كون الوجه حسيا أو عقليا فى الطرفين بقوله: (والحسى) من وجه الشبه؛ سواء كان حسياً كله، أو كان بعضه حسيا وبعضه عقليا (طرفاه حسيان لا غير) أى: يجب أن يكون كل من طرفى التشبيه حيث تحققت حسيته فى الوجه حسيا، فلا يجوز أن يكونا معا عقليين أو أحدهما؛ وإنما وجب كون الطرفين عند وجود الحسية فى الوجه حسيين معا (لامتناع أن يدرك بالحس من غير الحسى شيء) يعنى أن وجه التشبيه يجب أن يقوم بالطرفين، ولا بد من إدراكه فيهما ليتحقق التشارك فيه، فإذا كان ذلك الوجه حسياً أدرك بإحدى الحواس؛ إذ لا معنى للحسى إلا ما يدرك بالحواس حال وجوده خارجا فلو صح أن يكون أحد الطرفين عقليا مع كون الوجه حسياً لصح أن يدرك الوجه الحسى فى ذلك الطرف العقلي؛ لأن الوجه الحسى عند وجوده يدرك بإحدى الحواس، وإلا لم يكن حسيا لكن إدراك الأمر العقلي بالحواس محال، فإدراك أوصافه بالحواس محال؛ لأن أوصاف العقلى لا تكون إلا عقلية؛ إذ لا يصح اتصاف العقلى بالحسى ضرورة أن الأوصاف المدركة بالحواس أوصاف الجسم ولا يصح أن تكون لغيره، والجسم حسى لا عقلى، وهذا المعنى أعنى كون الحسى لا يكون قائما بالعقلى يكفى فى التعليل، بل هو أوضح، لكن لما كان يستلزم عدم إدراك الحس من العقلى شيئا علل به إشارة إلى تأخر إدراك الوجه على إدراك الطرفين؛ إذ هو المطلوب إفادة فى التشبيه، فهو المجهول المطلوب بعد تصور الطرفين، فإن قلت: كيف يصح أن يجعل الجسم الموصوف بالمحسوس محسوسا حتى لا يصح أن يقوم الحسى بالعقلى مع ما تقرر من أن المدرك بالبصر مثلا اللون لا الجسم، فقد صح اتصاف العقلى وهو الجسم بالحسى وهو اللون، قلت: هذا تقرير فيلسوفى وليس على مذهب المحققين، فإن الضرورة حاكمة بإدراك الجسم بحاسة البصر، فلا يصح قيام الحسى بغير الجسم المحسوس، فالمحسوس إما جسم أو قائم به وهو ظاهر،

والعقلی أعم؛ لجواز أن يدرك بالعقل من الحسی شیء؛ ولذلك یقال: التشبیه
بالوجه العقلی أعم.

فإن قیل: "هو مشترك فیہ؛ فهو کلی"،

(و) أما (العقلی) من وجه الشبه فیجوز أن یكون طرفاه عقلیین معاً، وأن یكونا
حسیین معاً، وأن یكون أحدهما حسياً والآخر عقلیاً، فمحل العقلی (أعم) من محل
الحسی؛ وذلك (لجواز أن يدرك بالعقل من) الأمر (الحسی شیء) معقول یقع التشبیه
به، وإدراك المعقول من المحسوس یتوقف على صحة اتصاف المحسوس بالمعقول، وهو
محقق كاتصاف الإنسان بالعلم والإیمان والجهل وغير ذلك (ولذلك) أی: لأجل كون
وجه التشبیه العقلی أعم محلاً (یقال) موافقة لذلك: (التشبیه بالوجه العقلی أعم) محلاً
من التشبیه بالوجه الحسی؛ وذلك لأن صحة التشبیه تابعة لوجود وجه الشبه فی
الطرفین، فإذا كان یوجد فی العقلیین والحسیین والمختلفین، والحسی لا یوجد إلا فی
الحسیین كان محل الأول أعم لعمومه الأقسام الثلاثة واختصاص الحسی بواحد منها؛
وإنما جعلنا العموم والخصوص فی المحلین أعنی محل الوجه الحسی ومحل الوجه العقلی
لأن نفس التشبیهین متباينان؛ إذ معنی التشبیه بالوجه الحسی التشبیه بالوجه الذی لا
یدرك أولاً إلا بالحس، ومعنی التشبیه بالوجه العقلی التشبیه بالوجه الذی لا یدرك أولاً
إلا بالعقل؛ وذلك لأنه لو أريد بالعقلی مطلق المدرك بالعقل لم تصح مقابلته بالحسی
فی التقسیم ضرورة أن كل مدرك بالحس مدرك بالعقل ولا ینعكس، فیکون العقلی
على هذا أعم فلا یقابله الحسی - فافهم - ثم أورد بحثاً على كون وجه الشبه قد یكون
حسیاً، فقال: (فإن قیل هو)، أی: وجه الشبه لأجل اشتراط وجوده فی الطرفین معاً
(مشارك) فیہ ضرورة؛ لأن غیر المشترك فیہ لا یوجد فی الطرفین معاً وإنما یوجد فی
أحدهما، وإذا كان مشتركاً بین الطرفین (فهو کلی) لصدقه على الوصفین المعینین
الموجودین فی الطرفین، وما یصدق على اثنين فأكثر کلی لاشتراكهما فی وجود معناه
فیهما بخلاف الجزئی فإنه لا یصح صدقه على اثنين فأكثر بوضع واحد، فلا یقع التشارك

والحسى ليس بكلّى”:

قلنا: المراد أن أفرادَه مدركة بالحسّ.....

فيه؛ وذلك لأن المراد بالاشتراك ههنا ما ذكره من صحة الصدق على المتعدد بوضع واحد؛ لأن ذلك شأن وجه الشبه لا التشارك فى مطلق نسبة شيئين إلى شىء واحد كاشتراك زيد وعمرو فى أيهما فإنه يصح فى الجزأين، وإذا كان وجه الشبه كله كلياً صحت لنا هنا قضية صادقة كلية، وهى قولنا: "كل وجه شبه كلّى" فتضم إلى قضية أخرى كلية مسلمة الصدق، وإليها أشار بقوله: (والحسى ليس بكلّى)؛ إذ هى فى قوة قولنا لا شىء من الحسى بكلّى، ودليل صدقها أن ما يدرك بإحدى الحواس الخمس إنما يدرك فى مادة معينة، أى: فى جسم معين فيكون جزئيات ضرورية أن كل معين خارجاً جزئى، وذلك ظاهر لأنه لا تدرك الكليات بالحواس فينتظم لنا من القضيتين قياس من الشكل الثانى، هكذا كل وجه شبه كلّى ولا شىء من الحسى بكلّى ينتج كلية لكلية مقدمته، وهى قولنا: لا شىء من وجه شبه بحسّ، وهذا يناقض ما تقرر من أن وجه الشبه يكون حسياً ثم أجاب عن ذلك بقوله: (قلنا: المراد) بكون وجه الشبه حسياً (أن أفرادَه) أى: جزئيات وجه الشبه (تدرك بالحواس) الخمس الظاهرة، فالحمرة مثلاً فى تشبيه الخد بالورد حسية لا بمعنى أن المعنى الكلى المفهوم منها الصادق على الجزئيات حسى، بل بمعنى أن أفراد ذلك الكلى الذى وقعت فيه الشركة حسية، فنسبة الحسية إلى الوجه إنما هى باعتبار نسبتها إلى أفرادَه، ففى الكلام على هذا بعض التسامح، وأما العقلى كالعلم فلا يدرك شىء من أفرادَه بالحس أصلاً، فلذلك سمى عقلياً، وحاصل السؤال أن الاشتراك المشترك فى الوجه يقتضى نفى الإحساس لاقتضائه كونه كلياً والكلى لا يتعلق به الحس، وحاصل الجواب تسليم البحث وتأويل أن إطلاق الإحساس على المعنى الكلى ليس على ظاهره، بل إنما أطلق عليه، نظراً لأفرادَه فسمى بما يعرض لأفرادَه؛ لأنها هى الموجودة خارجاً فى الطرفين حقيقة لا الكلى، وإن كان هو المشترك فيه، والذى يتحصل من أقسام الوجه بالنظر إلى الطرفين ثمانية وعشرون قسماً؛

فالواحد الحسى: كالحمرة، والخفاء، وطيب الرائحة، ولذة الطعم،

وذلك لأن الوجه إما واحد، وإما بمنزلة الواحد، وإما متعدد، والواحد والذى بمنزلته إما أن يكونا حسيين أو عقليين فهذه أربعة، والمتعدد إما أن يكون حسياً أو يكون عقلياً أو يكون بعضه عقلياً، وبعضه حسياً، فهذه ثلاثة فى المتعدد إلى الأربعة التى فى الواحد والذى بمنزلته مجموعها سبعة، وكل من هذه السبعة إما أن يكون طرفاه عقليين أو حسيين أو المشبه حسياً والمشبه به عقلياً والعكس مجموع ذلك ثمانية وعشرون من ضرب سبعة أحوال الوجه فى أربعة أحوال الطرفين، ثم إن الثلاثة أعنى الواحد والذى بمنزلته والمتعدد إذا كانت عقلية فهى تجرى فى أربعة أحوال الطرفين لما تقدم أن الوجه العقلى يجرى فى المحسوسين والمعتولين والمختلفين فتكون أقسام العقلى الاثنا عشر صحيحة، وأما الأربعة الباقية أعنى الواحد والذى بمنزلته إذا كانا حسيين والمتعدد إذا كان كله حسياً أو بعضه فلا يجرى واحد منهما فى غير الحسيين وإنما تجرى هذه الأربعة فى الطرفين الحسيين فقط لما تقدم أن الحسى طرفاه حسيان فهذه أربعة تضم إلى اثني عشر التى للعقل فتكون ستة عشر، والباقي لتكميل الثمانية والعشرين ساقطة وهى اثنا عشر لتحصل أن الأقسام التى أشار المصنف إلى إثباتها ستة عشر فشرع فى التمثيل لبعض هذه الأقسام مع ما يتعلق بها فقال:

أمثلة الواحد الحسى:

(الواحد الحسى) من وجه الشبه هو (كالحمرة) فيما مر من تشبيه الخد بالورد فإنها محسوسة بحاسة البصر، (و) كـ(الخفاء) أى: خفاء الصوت فيما مر من تشبيه الصوت الضعيف بالهمس فإنه محسوس بحاسة السمع، ومما يتأمل فيه كون الخفاء مسموعاً، والذى يتبادر أن الخفاء من حيث إنه عدم الجهر لا يحس وإنما يدرك بالعقل عند سماع الصوت بحالته الخاصة به من الضعف، لكن عبر به عن حالة الصوت الخفى لا من حيث مجرد الخفاء، بل من حيث إنه حالة لا ينفك الصوت عن إدراكه (و) كـ(لذة الطعم) فيما مر تشبيه الريق بالخمر فإنها مدركة بحاسة الذوق وفيه أيضاً أن

ولين الملمس فيما مرّ.

والعقليّ: كالعراء عن الفائدة، والجُرّة، والهداية، واستطابة النفس.....

المدرّك هو الطعم بحالته واللذة لكونها إدراكاً عقليّة كما مرّ، ولكن عبر باللذة عن ملزومها وهو الطعم بحالته الخاصّة من الحلاوة، وعليه يراد بالطعم المضاف إليه الطعوم، (و) كـ (طيب الرائحة) فيما مرّ من تشبيه النكهة وهي ريح الفم بريح العنبر فإنّه مدرّك بحاسة الشم، وفي جعل الطيب مدرّكاً بالشم أيضاً شيء فإن المدرّك بالشم هو نفس الرائحة بحالته الخاصّة، وأمّا الطيب فمدرّك بالعقل، ولكن إنّما يظهر هذا إن فسر طيب الرائحة باستطابة النفس إياها في إدراكها للطيب من حيث هو طيب، وإن فسر بالحالة الذاتيّة للرائحة التي بها تستطيبه النفس هو مدرّك بالحاسة؛ إذ إدراك الشيء يقتضي إدراك خاصّته النفسيّة، (و) كـ (لين الملمس فيما مرّ) من تشبيه الجلد الناعم بالحرير، وقد علم بما ذكرنا أن قوله فيما مرّ مقدر مع جميع المذكورات كما قررنا، وأن المصنّف تسامح في جعل الخفاء والطيب واللذة من المحسوسات بالحواس التي هي السمع في الأول والشم في الثاني والذوق في الثالث إلا إن حمل على ما أشرنا إليه، والله أعلم.

هذه أمثلة الواحد الحسيّ.

أمثلة الواحد العقليّ:

(و) أمّا الواحد (العقليّ) فأمثلته (كالعراء) أي: الخلو (عن الفائدة) (و) كـ (الجرّة) أي: الشجاعة بمعنى التجاسر، والعداء على ما يراد قتله؛ وإنّما لم يعبر بالشجاعة في مكان الجرّة لأن الحكماء فسروا الشجاعة بما يقتضي اختصاصها بذوات الأنفس الناطقة، وهي أنّها هي الجرّة الصادرة عن روية وبصيرة بخلاف الجرّة فهي أعم، وفيها لغات الجرّة على وزن الجرعة، كما مثل المصنّف، والجرّة كالكرهية، والجرائيّة كالكرهية، والجرّة كالكرة، وفعلها جرّ بضم الراء (و) كـ (الهداية) وهي الدلالة على الطريق الموصل إلى المقصود حساً أو معنى (و) كـ (استطابة النفس) أي:

في تشبيه وجود الشيء العديم النفع بعدمه، والرجل الشجاع بالأسد، والعلم بالنور، والعطر بمُخلَقِ كريم.....

ملاءمتها لشيء واستحسانها له؛ فهذه أربعة أمثلة للواحد العقلي وعددها باعتبار تعدد الطرفين، لأنهما إما عقليان أو حسيان أو المشبه عقلي والمشبه به حسي أو العكس، فأما الأول وهو العراء عن الفائدة فهو وجه شبه فيما طرفاه عقليان، وذلك (في تشبيه وجود الشيء العديم النفع) أي: الذي لا نفع له يعني ولا ضرر (بعدمه) كرجل هرم ولا عقل له فيقال وجود هذا كعدمه في العراء عن الفائدة، ولا شك أن الوجود والعدم عقليان؛ إذ المراد بالوجود الحال النفسي لا الذات ونفعه أو عدمه باعتبار متعلقه، فتبين بهذا صحة تشبيه الوجود بالعدم فيما ذكر، وأن ما قيل من أنا إذا قلنا: زيد كالمعدوم ليس من باب التشبيه، بل هو من باب نفى الوجود ليس بظاهر لإمكان الظاهر من التشبيه بالوجه المذكور، (و) أما الثاني وهو الجراءة فهو وجه شبه فيما طرفاه حسيان، وذلك في (تشبيه الرجل الشجاع بالأسد)؛ حيث يقال مثلاً: "زيد كالأسد في الشجاعة".

(و) أما الثالث وهو الهداية فهو وجه شبه فيما طرفه الأول وهو المشبه عقلي، والثاني وهو المشبه به حسي، وذلك في تشبيه (العلم بالنور) حيث يقال: "العلم كالنور والجهل كالظلمة" فإن وجه الشبه بين العلم والنور الهداية إلى المقصود؛ فإن العلم يفصل بين الحق والباطل، فقد دل على الطريق الذي هو الحق ليتبع فيتوصل به إلى المقصود من السلامة في الدنيا والآخرة، والنور يفصل بين طريق الهلاك وطريق السلامة ليركب الثاني دون الأول، فقد دل أي: هدى كل منهما إلى طريق السلامة والانتفاع فوجه الشبه بينهما ما اشتركا فيه وهو الهداية، وإن كانت في الأول معنوية وفي الثاني حسية باعتبار المتعلق (و) أما الرابع وهو استطابة النفس فهو وجه شبه فيما طرفه الأول وهو المشبه حسي، والثاني وهو المشبه به عقلي، وذلك في تشبيه (العطر) وهو ما يتعطر به مما له رائحة طيبة كالمسك (بمخلَق) أي: طبائع رجل (كريم)، ولا يخفى كما

قررنا أن قوله فى تشبيه الرجل إلخ هو مع ما قبله من باب اللف والنشر المرتب؛ إذ تشبيه وجود العدم النفع بعدمه يتعلق بالعراء عن الفائدة، وتشبيه الرجل الشجاع بالأسد يتعلق بالجراءة، وتشبيه العلم بالنور يتعلق بالهداية، وتشبيه العطر بخلق الرجل الكريم يتعلق باستطابة النفس، ثم لا يخفى أيضا أن العراء عن الفائدة واستطابة النفس من باب المقيد، وقد علم أن المقيد من قبيل المفرد، فما قيل من أن عدها من المفرد فيه تسامح لما فيها من شائبة التركيب إنما يتم لو كان الكلام فى المفرد المقيد بكونه محضا فى الأفراد، وليس كلامنا فيه، بل فى مطلق المفرد، فصح عدها منه، فلا تسامح، وسيأتى البحث فى التفريق بين المقيد والمركب، ثم شرع فى بيان أمثلة المركب فقال:

وجه الشبه المركب الحسى:

(والمركب الحسى) الذى هو من جملة أوجه الشبه لا ينقسم باعتبار الطرفين إلى ما طرفاه عقليان أو حسيان أو مختلفان؛ لأن الحسى لا يكون طرفاه إلا حسيين كما تقدم، ولكن ينقسم باعتبار آخر وهو أن طرفيه إما مفردان أو مركبان أو المشبه مركب والمشبه به مفرد أو العكس، والمراد بالمركب هنا أحد قسمى ما هو بمنزلة المفرد، وهو القسم الذى تركيبه أن يعتبر اجتماع عدة أشياء مختلفة لا يصدق كل واحد فيها على غيره فينتزع منها هيئة تكون هى المشبه به أو المشبه كما تقدم، وسيأتى فى بيت "بشار"، وقد صرح صاحب المفتاح بذلك، وكذا المراد بتركيب وجه الشبه أن يؤخذ من عدة أوصاف ذلك المركب هيئة اجتماعية تكون هى الجامع بين الطرفين لا القسم الذى تركيبه أن تجمع بين شيئين أو أشياء على أن يكون المجموع حقيقة واحدة معبرا عنها بلفظ واحد، ويدل على أن المراد ما ذكر أنهم جعلوا المشبه به فى قولنا: "زيد كالأسد" من قبيل المفرد مع أن زيدا فيه حيوانية وناطقية وغيرهما، والأسد فيه حيوانية ومفترسية وغيرهما، وجعلوا أيضا وجه الشبه فى قولنا: "زيد كعمرو فى الإنسانية" واحدا مع اشتمال الإنسانية على الحيوانية والناطقية، ولم يجعلوا الإنسانية وجها

فيما طرفاه مفردان: كما في قوله^(١) [من الطويل]:

وَقَدْ لَاحَ فِي الصُّبْحِ الثَّرِيًّا كَمَا تَرَى كَعُنُقُودٍ مُلَاحِيَةٍ حِينَ نَوْرًا

منزلا منزلة الواحد حتى يمكن فيه التركيب مع ما في ضمنه من التركيب المعنوي، وقولنا معبرا عنها بلفظ واحد احترازا مما لو قيل مثلا: "زيد كعمرو في الحيوانية والناطقية معا"، وقصد اشتراكهما في المجموع فإنه منزل منزلة الواحد كما تقدم، ولكن التفريق بين ما عبر عنه بلفظ واحد وما لم يعبر به لا يخلو من ضعف؛ لأنه أمر لفظي؛ إذ المعنى متحد، ثم هذا القسم - أعني المنزل منزلة الواحد للتعبير فيه بمتعدد عن حقيقة واحدة - يتدافع فيه مفهوم تخصيصهم المركب بذى الأجزاء التي لا تلتئم منها حقيقة واحدة، وتخصيصهم الخارج عن ذلك بالذى لا ينزل منزلة الواحد وهو المركب المعبر عنه بلفظ واحد على أنه حقيقة واحدة لاقتضاء الأول كونه غير مركب والثاني كونه مركبا، والأقرب إخراج ذلك القسم هنا عن التركيب فالواجب أن يقال بدليل أنهم لم يجعلوا من المركب قولنا: "زيد كعمرو في الحيوانية والناطقية"، إذ ليس هنا هيئة منتزعة من عدة أشياء، بل حقيقة واحدة ملتزمة من شيئين، وإنما لم يجر هذا التقسيم، أعني تقسيم الطرفين إلى إفرادهما أو تركيبهما معا أو مختلفين في المفرد المراد هنا وهو المفرد حقيقة أو المنزل منزلته الذى هو المركب مما جعل مجموعته حقيقة واحدة؛ لأنه لما أريد بالمركب الهيئة المنتزعة من عدة أشياء وجب أن يكون وجه الشبه معتبرا فيه تلك الأشياء المختلفة التي لها دخل في التشبيه، فلم يتصور إفراد الوجه فيما طرفاه مركبان بهذا الاعتبار فلم يجر فيه التقسيم، وإنما يجري في الوجه المركب الحسى كما تقدم، فطرفاه إما مفردان أو مركبان، أو المشبه مفرد والمشبه به مركب أو العكس، فالمركب الحسى (فيما) أى: في التشبيه الذى.

طرفا المركب الحسى المفردان:

(طرفاه مفردان) معا (كما) أى: كالوجه (في قوله) أى: في قول أحيحة بن الجلاح، أو قول قيس بن الأسلت (وقد لاح في الصبح الثريا كما ترى) أى: حل كون

(١) البيت لأبي قيس بن الأسلت أورده محمد بن على الجرجاني في الإشارات ص ١٨٠.

من الهيئة الحاصلة من تقارن الصور البيض المستديرة الصغار المقادير في
المراى، على الكيفية المخصوصة، إلى المقدار المخصوص.

الثريا على الحالة التي تراها فهي حينئذ (كعنقود ملاحية) بضم الميم وتشديد اللام وهي
عنب أبيض في حبه طول وتخفيف اللام أكثر، لكن ارتكب التشديد مع قلته لاستقامة
الوزن، ثم قيد المشبه به بقوله: (حين نورا) إشارة إلى أن المشاهدة بين الثريا والعنقود إنما
هي في حال التنوير، أى: إخراج النور، ويأتى الآن ما فيه، فالثريا وعنقود الملاحية
مفردان لأن كلا منهما اسم لمسمى واحد، وإضافة العنقود إلى الملاحية تصيره مقيداً،
والتقييد لا ينافي الأفراد، ولما كان كل منهما اسماً لمسمى واحد صارت أجزاء كل
منهما كاليد من زيد، ولما كانت تلك الأجزاء لها وضع مخصوص ولون مخصوص
ومقدار مخصوص وكل منها كالمستقل عن الآخر؛ إذ هي أجرام مفترقة تأتي اعتبار
هيئة مأخوذة من تلك الأجرام تكون وجه شبه فتأتي التركيب بهذا الاعتبار في الوجه،
ولو وجد الأفراد في الطرفين وإلى تلك الهيئة أشار بقوله: (من الهيئة) هو بيان لما في
قوله كما في قوله: وقد لاح.. إلخ أى: كالوجه الذي هو الهيئة (الحاصلة) أى: المتحققة
(من تقارن) أى: اجتماع (الصور البيض)، وهي النجوم المتعددة في الثريا وأفراد النور
المتعددة في العنقود (المستديرة) استدارة مصاحبة للتساؤل في تحققها (الصغار المقادير في
المراى) أى: في مرأى العين باعتبار ما يبدو، وإن كانت النجوم من الكبر بحيث يقال
إنها أعظم من جميع الأرض بكثير؛ إذ المعتبر في التشبيه ما يبدو لا في نفس الأمر إذ
الخطاب بما يتبادر حال كون تلك الصور البيض المستديرة كائنة (على الكيفية
المخصوصة)، وهي كونها لا مجتمعة اجتماع الانضمام والتلاصق كما في أجزاء عنقود
غير الملاحية، أعنى العنقود المتراكم الأجزاء، وكما في حب الرمان، ولا شديدة
الافتراق أى: متباعدة، ثم وصف الكيفية بقوله: (إلى المقدار المخصوص) يعنى أن أجزاء
الطرفين كائنة على الكيفية المخصوصة المنضمة تلك الكيفية إلى المقدار المخصوص في
مجموع الطرفين، بمعنى أن الثريا كما لكل جزء من أجزائه مقدار مخصوص في الصغر

وفيما طرفاه مركبان؛ كما في قول بشار^(١) [من الطويل]:

كَأَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُءُوسِنَا وَأَسْيَافَنَا لَيْلٌ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ

روعى في التشبيه كذلك لمجموعه مقدار مخصوص، فإن لم يكن ذلك المجموع كبيرا جدا ولا قليلا جدا، وكذا في عنقود الملاحية، فالمراد بالمقدار الأخير هذا المعنى، ثم إن في هذا التشبيه شيئا، وهو أنا إن اعتبرنا تشابه أجزاء الطرفين في المقدار باعتبار المرأى بحيث لم تكن صغيرة جدا كحب الخردل، بل وحب الحمص والقصبور مثلا فإنما يتحقق ذلك في العنب بعد كبر حبه، ويلزم عليه أمران أحدهما لغو البياض في التشبيه، وقد اعتبره لأن حب العنب ولو سمى أبيض لكن ليس بياضه كبياض نجوم الثريا، إذ معنى بياضه أنه ليس بأخضر جدا ولا أسود ولا أحمر ولا أصفر مثلا، والآخر كون التقييد بقوله حين نور ضائعا؛ لأن كبر الحب ليس حال التنوير، وإن لم نعتبر التشابه في المقدار بعد مقدار النجوم عن حال النور حينئذ على أن تنوير العنب إن كان كما يعتاد لا بياض فيه والأقرب أن المراد بالتنوير كمال خلقته المستلزمة لوجود التنوير قبلها فالمراد حين قارب النفع وعبر عن ذلك بنور أى: تفتح لأن انفتاح النور يحصل معه ويلابسه الانتفاع في الجملة، ويراد بالبياض مطلق الصفاء الذى لا تشوبه حمرة ولا اسوداد، وشبه ذلك، وبهذا يعلم أن التشبيه هنا مبني على التساهل، وفسرنا الحاصلة بالمتحققة إشارة إلى حقيقة الهيئة متحققة خارجا بالتقارن كتحقق الأعم بالأخص، وأما نفس ذلك التقارن، ويحتمل أن يحمل الكلام على ظاهره من كون التقارن سببا لحصول هيئة أخرى وهى كون تلك الأجرام متقاربة على الوجه المخصوص على قاعدة حصول الحال بموجبها، وكون تلك الهيئة على الوجهين حسية إنما هو [أى]^(٢): في التشبيه الذى هو باعتبار محلها، وكذا يقال في مثلها وقد تقدم مثل ذلك فليفهم.

طرفا المركب الحسى المركبان:

(و) المركب الحسى (فيما) أى: الذى (طرفاه مركبان) هو (كما في) أى:

كالوجه في (قول بشار: كأَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ) النقع الغبار، ومثار على صيغة اسم المفعول،

(١) ديوانه ٣١٨/١، والمصباح ١٠٦، ويروى (رعوسهم) بدل (رعوسنا).

(٢) ولعل أى زائدة من الناسخ كتبه مصححه.

فإضافته إلى النقع من إضافة الصفة إلى الموصوف والأصل كأن النقع المثار، وهو من أثار الغبار إذا حركه وهيجه، ويحتمل أن يراعى في الإضافة معنى البيان أى: كأن المثار الذى هو النقع الكائن (فوق رعوسنا. وأسيافنا) منصوب على المعية أى: كأن مثار النقع مع أسيافنا قيل رواية فوق رعوسهم أولى؛ لأن السيوف إنما تتساقط وتنزل على رعوسهم فهى مع الغبار فوق رعوسهم لا على رعوس أصحاب السيوف المناسب لرواية رعوسنا، وفيه أن السيوف فيما بين الصعود والنزول هى من رعوس أصحابها إلى رعوس الأعداء، فالرعوس من الفريقين مشتركة فى فوقية السيوف، وضمير نا يدل على المشاركة فرواية رعوسنا التى هى المشهورة أولى فليتأمل. (ليل تهاوى كواكبه) أى: تتساقط كواكبه شيئاً فشيئاً بأن يتبع بعضها بعضاً فى التساقط من غير انقطاع، ومن لازم ذلك بقاء الكواكب فى السماء ليستمر تساقطها، فتهاوى مضارع حذفته منه إحدى التاءتين: تاء المضارعة أو التاء الموجودة فى الماضى على المذهبين المقررين فى النحو، وأما حمله على الماضى ليفيد أن التهاوى قد وقع وانقطع وبقي الليل بلا كواكب، فشبه به مثار النقع مع السيوف فلا يناسب ما وجد فى الشبه من هيئة حركة السيوف، ويفوت بذلك دقة وجه الشبه التى يقتضيها اختلاف حركة السيوف كحركة الكواكب المستمرة، كما سيأتى بيانه. نعم يمكن أن يراد هذا الوجه أيضاً لهذا المعنى بمراعاة حال التهاوى الفارغ، ولكن الدال على الحال بالأصالة هو المضارع فالحمل عليه أبين، وإنما قلنا إن أسيافنا منصوب على المعية ولم نجعله منصوباً بكأن لئلا يتوهم أنهما تشبيهان مستقلان؛ إذ يتوهم حينئذ التغاير، وأن المعنى كأن مثار النقع ليل، وكأن أسيافنا نجومه، وهذا لا يصح الحمل عليه؛ لأنه تفوت معه الدقة التركيبية المرعية للشاعر فى وجه الشبه، ولأن قوله: "تهاوى كواكبه" تابع لليل فهو غير مستقل فى التشبيه باعتبار الصناعة قطعاً فكان مقابله الذى يتوهم كونه مستقلاً بالتشبيه تبعاً لغيره أيضاً كمقابله ثم بين التركيب فى وجه الشبه المقتضى للدقة فيه التى تناسب بلاغة الشاعر

من الهيئة الحاصلة من هوى أجرام مشرقة مستطيلة متناسبة

المقدار

قصدها كما اقتضاها صنيعه، وأن المقصود إما تشبيه هيئة السيوف بأوصافها المخصوصة مع الغبار فوق الرؤوس بمهيئة الكواكب المتهاوية مع الليل بناء على أن الطرفين في التركيب هيئة المجموع، كما قيل، وإما تشبيه مجموع السيوف بحالتها، والغبار بمجموع النجوم بحالتها، والليل كما قيل أيضا، وهو يرجع في التحقيق إلى الهيئة؛ لأن المجموع مرعى من حيث الاجتماع، وحالة الاجتماع هي الهيئة، وإنما يفترقان في أن المقصود بالذات الأجزاء المجتمعة أو هيئتها، ولو كان كل منهما لا ينفك عن الآخر، وأنه ليس المقصود تشبيه كل مفرد من طرف بما يناسبه من الطرف الآخر لما بينا فقال: (من الهيئة الحاصلة) بيان لما في قوله كما في قول الشاعر، يعني أن الوجه فيما ذكر هو الهيئة الحاصلة (من هوى)، وقد تقدم معنى حصول الهيئة من الشيء، والهوى بفتح الهاء بمعنى السقوط، وأما بضمها فهو بمعنى الصعود وليس مرادا هنا، وقيل: هو بضمها؛ إذ هو الذى يكون بمعنى السقوط خاصة، وأما الهوى بفتح الهاء فقد يكون بمعنى الصعود، أى: الوجه هو الهيئة الحاصلة من سقوط (أجرام مشرقة)، أى: مضيئة لامعة، هي السيوف في جانب المشبه والنجوم في جانب المشبه به (مستطيلة)، أى: لتلك الأجرام الساقطة طول، أما الطول في السيوف فموجود حقيقة في ذواتها وتخيل في لمعائها عند حركتها فإنه يتخيل عند ذهابها على استقامة أو بدونها، ثم جرما لامعا طويلا كما يتخيل ذلك في الشهاب عند تحركه في الهواء بسرعة، وأما في النجوم فيوجد تخيلا عند تركها في مكان ذهابها في الهواء أشعة متصلة، وبدون تركها كما في الشهاب فيتخيل هناك جرما واحدا مستطيلا وليس كذلك، وأما قبل الهوى في النجوم فهي على الاستدارة حسا (متناسبة المقدار)، أما التناسب في مقدار أجرام كل طرف باعتبار ذلك الطرف فواضح؛ لأن السيوف متناسبة فيما بينها، وكذا النجوم فيما بينها فيما يتخيل في الغلاب، وأما تناسب طول النجوم مع طول السيوف أو العرض مع العرض

متفرقة، في جوانب شيء مُظلم.....

فمبنى على التساهل؛ لأن الطول في النجوم أكثر منه في السيوف فيما يظهر ويكفى في التشبيه التناسب في الجملة (متفرقة) ضرورة أن لكل نجم مكانا، ولكل سيف مكانا على حدة، فعلى تقدير ورود الغير في ذلك المكان فبعد ذهاب الأول (في جنب) متعلق بهوى، يعنى أن هوى تلك الأجرام الكائنة على تلك الصفات إنما هو في جنب (شيء مظلم)، هو الغبار في المشبه، والليل في المشبه به، فقد ظهر كون وجه الشبه مركبا؛ لأن الهيئة المذكورة تعلق بأشياء عديدة باعتبار الموصوفين والصفات كما ترى، وكذا الطرفان مركبان أيضا لظهور أن ليس المراد تشبيه فرد في هذا الطرف بفرد مقابل في ذلك الطرف وإلا فاتت الدقة على ما نبينه، ولم يلائم صنيع الشاعر ولا بلاغته كما تقدم، وإنما المراد تشبيه مجموع هذا الطرف بمجموع ذلك الطرف أو تشبيه هيئة المجموع بهيئة المجموع، وهما متقاربان كما تقدم، فليس المراد تشبيه النقع بالليل والسيوف بالنجوم، بل المراد كما أشرنا إليه تشبيه هيئة السيوف مع الغبار، والحال أن السيوف في ذلك الجانب لها أحوال كثيرة راعاها الشاعر، وبرعايتها مع كثرتها دق التشبيه وتقرر الوجه، وتلك الأحوال هي أنها تعلو وترسب، أى: تنخفض وتجيء عند ردها عن المضروب رفعا أو نزعا، وتذهب عند إرسالها أو صبتها عليه، وتضطرب اضطرابا شديدا بمعنى أنها تتحرك بسرعة في ذلك العلو والرسوب والذهاب والجيء إلى جهات مختلفة من العلو عند رفعها والسفل عند صبتها واليمين والشمال والأمام والوراء عند قصد قطع أو وخز ما في تلك الجهات أو وقايتها، وعند تحركها في تلك الجهات تكون على أحوال تنقسم تلك الأحوال بين الاعوجاج، أى: ترجع إلى الاعوجاج في ذهابها أو ردها لقصد إجرائها في مكان يوصل إلى الغرض فيكون في سلوكها له اعوجاج، وإلى الاستقامة كذلك، وإلى الارتفاع والانخفاض ذكر العلو والرسوب، وإلى التلاقي مع مقابلها من الجهة الأخرى في استقامة أو اعوجاج في الذهاب للتلاقي، وإلى التداخل عند تعاكس الحركتين بذهاب كل منهما إلى جهة ابتداء الأخرى، وقد

وفيما طرفاه مختلفان؛ كما مرَّ في تشبيه الشقيق^(١) .

يكون التداخل نفس التلاقى، وإلى التصادم والتلاحق، والتصادم هو التلاقى، وكذا التلاحق، وقد يكون التلاحق بمعنى التتابع كتتابع سيفين في ذهابهما لمضروب واحد، ونحو هذا الكلام الذى فسرناه عند الشيخ عبد القاهر، ولا يخفى ما فيه من التداخل باعتبار العلو والانخفاض والذهاب والجمىء وغير ذلك كما في الحركة إلى جهات مختلفة مع ما قبله، وكما في التداخل والتلاقى والتصادم والتلاحق، وقد علم أن الاعوجاج والاستقامة يجريان مع جميع الحركات، والغرض منه المبالغة في بيان ما يراعى في الطرفين فتكون هيئة الوجه المتعلقة بذلك غاية في الدقة، فإن كل ما ذكر في الطرفين يجب أن يراعى مثله في الوجه، وبه يعلم أنه ينبغي أن يزيد في الوجه بعد قوله متناسبة المقدار مضطربة إلى جهات مختلفة في أحوال متباينة من الاعوجاج والاستقامة إلى آخر ما ذكر في تركيب الطرفين، ومثل ما ذكر يتقرر في الكواكب عند تماويلها في الليل فإن للكواكب عند تماويلها تداخلا وتواقعا بأن يذهب اثنان مثلا إلى جهة واحدة كما قد يكون ذلك في السيوف أيضا واستطالة متخيلة في أشكالها المتخيلة على ما حررنا، وغير ذلك مما ذكر في السيوف، إلا أن الارتفاع في النجوم لا ينتهي إليه كما قد يكون في السيوف، بل يتبدأ منه فذكره في السيوف تساهل إلا أن يكون المعنى بتعلو تكون عالية، ثم ترسب لا أنها تعلو بعد الرسوب فيوجد في النجوم أيضا والجمىء والذهاب في النجوم باعتبار تعاكسها في الجهة على وجه الترتيب من غير تصادم ولا تلاحق فتأمل هذا.

طرفا المركب الحسى المختلفان:

(و) المركب الحسى (فيما) أى: في التشبيه الذى (طرفاه مختلفان) أحدهما مفرد والآخر مركب قسمان؛ لأنه إما أن يكون معه المفرد هو المشبه والمركب هو المشبه به وإما العكس؛ فالأول (كما مر) أى: كالوجه الذى (في) ضمن ما ذكر من (تشبيه الشقيق) بأعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد، وإنما قلنا في ضمن ما ذكر

(١) وكشبيه نهار مشمس قد شابه زهر الربا بليل القمر.

وَمِنْ بَدِيعِ الْمَرْكَبِ الْحَسِيِّ: مَا يَجِيءُ مِنَ الْهَيْئَاتِ الَّتِي تَقَعُ عَلَيْهَا الْحَرَكَةُ،

إعلاماً بأن الوجه لم يذكر في المتن وإنما وجد في ضمن ما ذكر من تشبيه الشقيق والوجه المتضمن لما ذكر هو الهيئة الحاصلة من نشر أجرام حمر معقودة في نشرها وبسطها على رعوس أجرام خضر مستطيلة، وقد علم أن متعلق هذه الهيئة في الشقيق محسوس حقيقة وفي المشبه به متخيل، وكون الشقيق وهو المشبه مفرداً ظاهراً؛ لأن الشقيق اسم لمسمى واحد، فأجزأوه التي اعتبر اجتماعها هيئة كاليد من زيد، وأما كون أعلام ياقوت مركباً لا مفرداً مقيداً فلأن القصد إلى التشبيه بالمجموع، وليس للأعلام قصد ذاتي حتى يكون مقيداً بدليل أن المشبه لم يعتبر فيه الجزء المناسب للأعلام فقط، بل المعتبر المجموع؛ إذ الهيئة متعلقة بالمراد بالشقيق الذي هو مجموع الأصل وفروعه، ويأتي الفرق بين المركب والمقيد قريباً بنحو هذا، وأما الثاني وهو العكس، أي: أن يكون المشبه مركباً والمشبه به مفرداً فلما يأتي في تشبيه نهار مشمس قد شابه زهر الربا بليل مقرر على ما سيجيء في أقسام التشبيه بيانه عند التمثيل به، وهذا المركب لكثرة اعتباراته غالباً لا يخلو من دقة وحسن، (ومن بديع المركب الحسي)، أي: ومن جملة ما يعد بديعاً، أي: عجباً، قليل المثل من الوجه المركب الحسي، إضافة البديع للمركب من إضافة الصفة إلى الموصوف (ما) أي: من البديع في ذلك المركب وجه الشبه الذي (يجيء) أي: يأتي ويحصل (في الهيئات) أي: في الحالات من أوجه الشبه (التي تقع عليها الحركة)، يعني أن الوجه هو الهيئة التي تقع عليها الحركة، وهيئة الحركة التي تقع هي عليها إما استقامة كحركة السهم وتركيبها بوجود حركتين متعاكستين مثلاً، وإما استدارة كحركة الدولاب وتركيبها بوجود دولابين مثلاً، متعاكسين أحدهما محيط والآخر محاط به، وإما غير ذلك كالاعوجاج، وحركة الاعوجاج كطائف بالمثلث مثلاً، وتركيبها بوجود حركة تعاكسها أيضاً، ولا يخفى أن المثالين الآتين ليس فيهما حركة الدورة المحضة، بل المعوجة مع غيرها كحركة الشعاع،

ويكونُ على وجهين:

أحدهما: أن يُقرَنَ بالحركة غيرُها من أوصاف الجسم؛ كالشَّكل واللون؛

لأنه عند الانبعاث عن وسط الشمس كأنه مضطرب كالذهاب مع الارتعاش فذهابه كالاستقامة وارتعاشه كالعوجاج في الاستقامة، وعند الرجوع من الجوانب لا يخلو من نقصان، فحركته كحركة الراجع من جهات متفاوتة فكأنها معوجة باعتبار مجموع الراجع وأطرافه أو المستقيمة مع معاكستها كحركة المصحف فيما يبدو. نعم لا تخلو حركته في التحقيق عن اعوجاج فافهم، ثم مجيء الوجه في الهيئة مع أنها نفس وجه الشبه هنا كمجىء الجنس في النوع وحصوله به كما يقال: يأتي الحيوان في الإنسان، ويحصل خارجا به؛ لأن مطلق الوجه أعم من الهيئة الموصوفة، ووقوع الحركة على الهيئة كوقوع الجزء على الكل، فمعنى وقوع الحركة على الهيئة وجود مطلق الحركة في متعلق تلك الهيئة، أى: في فرد من أفراد ما تعلقت به تلك الهيئة واتصف بها، وهى كون أشياء تفاوتت أو تقارن أشياء، وإنما قلنا كذلك لأنها إن كانت نفسه هيئة الحركة فقط كما يأتى في الوجه الثانى فالمراد حالة حركة مخصوصة، وإن كانت هيئة روعى فيها الشكل واللون والحركة المخصوصة، فمطلق الحركة في ضمنها أيضا وكأن في الكلام قلبا، والأصل ما يجىء في الهيئة التى تقع على الحركة، لأن المحقق أن تلك الحالة عرضت للحركة مع غيرها في الوجه الأول، ولها وحدها في الثانى، (ويكون) الوجه الذى يجىء في الهيئات التى تقع عليها الحركة (على وجهين) أى: يرد ذلك الوجه على حالتين يتحقق بهما كونه على نوعين: (أحدهما أن يقرن بالحركة غيرها) أى: أحد الوجهين اللذين يكون عليهما الوجه هو أن يقرن بالحركة غيرها، وكون الوجه أيضا على اقتران الحركة بغيرها ككون الشئ على نفسه؛ لأن الاقتران المذكور هو الهيئة، أو كون تلك الأشياء مقترنة، وهو قريب منه، فهو من كون الجنس في النوع أيضا، وذلك الغير المقترن بالحركة (من أوصاف الجسم كالشكل) الذى هو كما تقدم إحاطة نهاية واحدة أو أكثر بالجسم (واللون) وهو معلوم، ولأجل الاحتياج في تصحيح عبارة

كما في قوله [من الرجز]:

وَالشَّمْسُ كَالْمِرْآةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ

المصنف إلى تأويل مجيء الوجه في الهيئة، يكون ذلك كمجىء الجنس في النوع؛ إذ لا يجيء الشيء في نفسه، وإنما الجائي في هذا الوجه التشبيه؛ لأن الوجه كالظرف للتشبيه، كان الأوضح عبارة عن أسرار البلاغة المفيدة لمجىء التشبيه في هذا الوجه الخاص؛ حيث يقول: اعلم أنه أن الشأن هو هذا، وهو قوله مما يزداد به التشبيه دقة أى: لطافة مستحسنة وسحرا أى: إمالة للألباب كما يميل المسحور به الألباب أن يجيء ذلك التشبيه في الهيئات التي تقع عليها الحركات فتدق تلك الهيئة، وبدقتها يدق التشبيه الجائي فيه؛ لأن التشبيه يتبع حسنه حسن الوجه المرعى فيه كما يأتي، ثم قال: والهيئة المقصودة في التشبيه على وجهين بهما تصوير نوعا مخالفا للآخر، أحدهما أن يقترن بالحركة غيرها من الأوصاف، والثاني أن تجرد هيئة الحركة حتى لا يراد غيرها، فهذه العبارة أوضح من عبارة المصنف لقلة التسامح فيها، المحوج إلى التأويل؛ إذ لا تسامح فيها إلا في قوله: "تقع عليها الحركة" لإيهامه أن الهيئة متحققة في نفسها ووقعت عليها الحركة، وقد علم أن الهيئة هي هيئة تقارن الحركة مع غيرها أو هيئة اختلاف الحركة، والحركة مما تتعلق بها الهيئة فهي العارضة للحركة مع غيرها أو وحدها، بل هي جزء ما اعتبرت فيه الهيئة، فهي فيما يتبادر في الهيئة أى: في متعلقها لا عليها، وقد تقدم بيانه فإن قلت فقوله أيضا، ويكون ذلك على وجهين من باب كون الشيء على نفسه، فيحوج إلى التأويل بكونه ككون الجنس على النوع فهو كقوله: "ويكون ما يجيء في تلك الهيئات على وجهين" قلت: لا شك أنه كهو، لكن مجيء الجنس في النوع الذي اشتملت عليه العبارة الأولى ليس ككون الجنس على نوعين الذي اشتملت عليه الثانية كالأولى فإنه معهود في العبارات، فكلام الأسرار أوضح فافهم، ثم أشار إلى مثال الوجه الأول، وهو أن يقترن بالحركة غيرها بقوله: وذلك (كما) أى كالوجه (في قوله والشمس)^(١) عند طلوعها (كالمرآة في كف الأشل) والشلل ييس اليد أو الشق كله،

(١) شطر البيت من أرجوزة الجبار بن جزء بن ضرار بن أخى السماخ، وعجزه: لما رأيته فوق الجبل. والبيت في الأسرار ص(٢٠٧)، والإشارات ص(١٨٠).

من الهيئة الحاصلة من الاستدارة مع الإشراق والحركة السريعة المتصلة مع تَوجُّج الإشراق، حتى يُرى الشعاع كأنه يَهْمُ بأن ينبسطَ حتى يَفِيضَ من جوانب الدائرة، ثم يبدو له، فيرجع إلى الانقباض.

والمراد هنا الارتعاش، وذلك أن الشمس إذا نظر الإنسان إليها فوق الأفق وأحد النظر إليها يجدها شديدة الاضطراب والتحريك وشكلها استدارة، ثم يظهر شعاعها كأنه يفيض إلى جوانب الدائرة حتى إذا كاد أن يتعدى تلك الجوانب رجع إلى وسط الدائرة، ففي جرم الشمس المستدير حركة خيالية، وفي شعاعها أيضا حركة خيالية، وإنما قلنا: "خيالية" للقطع بأن حركة الشمس ليست على الاضطراب، بل هي من الجنوب إلى الشمال بالسوق المتمهل؛ حتى إنها لولا ذلك التخيل لرئيت كالثابتة والشعاع أجرام لطيفة مضيئة، وهي المعبر عنها بالإشراق وهي منبسطة على ما يقابل الشمس، وهذا هو المحقق في نفس الأمر فاضطراب التموج خيالي، لكن التشبيه بالوجه الثابت بالتخيل صحيح كما تقدم، ومثل هذا يبدو في المرآة في كف المرتعش إلا أن حركتها حقيقية وإشراقها متصل بها من شعاع الشمس لا يتحقق في الشعاع المتصل بها اضطراب إلى الجوانب والرجوع إلى الوسط، بل ثبوت واتصال في مضطرب، فتحقيق وجه الشبه في المرآة على الوجه المذكور في الشمس مبنى على التساهل، وإلى تلك الهيئة أشار بقوله (من الهيئة) بيان لما في قوله: (الحاصلة من الاستدارة) الكائنة في جرم الشمس والمرآة (مع الإشراق) الذي هو كاللون لهما.

(و) مع (الحركة السريعة المتصلة) القائمة بهما فيما يبدو (مع تموج) أى: اندفاع (الإشراق) كالماء، والمراد بالإشراق الشعاع بنفسه لا المصدر (حتى يرى) ذلك (الشعاع) الذي هو الإشراق (كأنه يهم بأن ينبسط) يقال "هم بكذا" إذا قصد فعله، فإسناد الهم إلى الشعاع تجوز، والمراد للقرب إلى الانبساط (حتى يفيض) بذلك الانبساط (على) جوانب (الدائرة) الكائنة للشمس والمرآة، (ثم يبدو له) أى: يظهر لذلك الشعاع أن يرجع (فيرجع) عن الانبساط الذي هم به (إلى الانقباض) الذي بدا

والثاني: أن تُجرَّد الحركة عن غيرها؛ فهناك -أيضاً- لا بد من اختلاط

حركات إلى جهات مختلفة الحركة له؛

له الرجوع إليه. يقال: بدا له إذا ندم، والمعنى ظهر له رأى غير الأول، فندم على الأول، وقد علم أن إسناد البداء إليه تجوز، والمراد عروض الرجوع إلى الوسط بعد قرب الفيضان عن الدائرة، وقد تقدم أن هذا المعنى غير متحقق في المرأة، وإنما يتحقق في الشمس عند إحداث النظر إليها فإنها تؤدي هذه الهيئة كلها عند ذلك، والمرأة تؤدي إلى ما يقرب من هذه الهيئة في كف المرتعش، ولا شك أن هذا التشبيه في غاية الدقة كما سيأتى بيانه، (و) الوجه (الثاني) الذى يكون عليه بديع المركب الحسى، وهو الذى تعتبر فيه الحركة (أن تجرد) الحركة (عن غيرها) الموجودة في الطرفين، (فهناك) أى: ففى هذا الوجه (أيضاً)، وأشار إليه بصيغة البعد؛ لأنه معنى والمعنى يحكم له بحكم البعد (لا بد من اختلاط حركات) أى: لا بد أن يوجد في ذلك الوجه حركات مختلطة اعتبرت هيئتها وكثرة حركات ذلك الجسم في أجزائه أو في كله هى التى تزداد به الدقة فيه، وإن كان التعدد كافياً على مقتضى ظاهر ما تقدم من أن وجود التركيب في الهيئة مناطق الدقة، فالتعبير بالحركات الكثيرة لإفادة الوجه الذى لا يتطرق فيه مقال، وقوله أيضاً إشارة إلى أنه كما اعتبر التعدد الكثير في الوجه السابق يعتبر هنا كذلك وإن كان التعدد هنا باعتبار اختلاف في الحركة نفسها، وهنالك باعتبار اختلاف بين الحركة وغيرها، وإنما قلنا كذلك لأن الأيضية تقتضى الرجوع لشيء تقدم، ولا يتأتى إلا بهذا الاعتبار، ثم الوجه الذى يكون عليه الوجه هنا خلاف الوجه فيما تقدم؛ إذ هو الاقتران فيما تقدم والمتبادر أنه نفس الهيئة المعتبرة في التشبيه؛ ولذلك احتجنا إلى تأويله بما تقدم، وهو هنا التجريد عن غير الحركة، وليس نفى الهيئة، بل الهيئة تقارن الحركات المختلفة لكونها (إلى الجهات مختلفة)، وإنما شرط اختلافها باختلاف الجهات كأن يتحرك بعض محل التشبيه إلى اليمين وبعضه إلى الشمال وبعضه إلى العلو وبعضه إلى السفلى ليتحقق التركيب في الهيئة المتعلقة بتلك الحركات؛ إذ لو اعتبر هيئة حركة واحدة

فحركة الرحي والسهم لا تركيب فيها، بخلاف حركة المصحف في قوله [من
المديد]:

وَكَأَنَّ الْبَرْقَ مُصْحَفٌ قَارٍ فَائْطَبَاقًا مَرَّةً وَانْفِتَاحًا

كالاستقامة فيها واعوجاج كان وجه الشبه مفردا، وهو هيئة تلك الحركة والكلام في المركب، وقد علمت أن اجتماع الكثرة أكمل لا واجب على مقتضى ظاهر ما تقدم، وإذا اشترط وجود حركات مختلطة، ويحقق ذلك غالبا وجود اختلاف الجهات (ف) هيئة حركات الرحا والدولاب (والسهم) لا تكون من بديع المركب الحسى؛ إذ (لا تركيب فيها) جميعا، وإن كان لحركة الرحا والدولاب هيئة الاستدارة ولحركة السهم هيئة الاستقامة، وإنما قلنا: ويحقق ذلك غالبا وجود اختلاف الجهات، لأن التركيب قد يحققه كثرة الحركة في أجزاء محل التشبيه وإن كانت الجهة واحدة كأن تشبه أرجل بعض الحيوانات الكثيرة الأرجل بصفى الخبا المتتابع أفراده في هيئة تتابع الحركات وإن كانت إلى جهة واحدة، وإذا لم تكن حركة السهم والرحا والدولاب من بديع المركب الحسى لم يعد التشبيه بها من هذا الباب لعدم تركيبها (بخلاف) التشبيه بهيئة (حركة المصحف) حيث شبه به البرق (في قوله)، أى: في قول ابن المعتز: (وكأن البرق مصحف قار)^(١)، ثم أشار إلى أن وجه الشبه بينهما هو حركة الانطباق والانفتاح بقوله: (ف) ينطبق المصحف (انطباقا مرة)، وذلك في حال جمع طرفيه لتقليب الورقة المقروءة صفحتها ليقرا ما في الصفحة الأخرى مع ما في موابيها، (و) يفتح (انفتاحا) مرة أخرى، وذلك عند رد تلك الورقة إلى الجهة المقروءة مضمومة مع الطرف المقروءة، وكثيرا ما تكون قراءة المصحف بهذه الهيئة إن كان خفيفا يحرك طرفاه لما ذكر وأما إن كان ثقيلا فالغالب أنه ليس فيه إلا انفتاح أولا والطباق آخرا؛ وإنما يوجد في أثناء القراءة تقليب الورقات، والمقصود في التشبيه المعنى الأول؛ لأن تكرر ما يفنى بالانطباق والانفتاح في البرق هو الموجود كثيرا، فهنا في المصحف حركات لأن طرفيه يتحركان

(١) البيت لابن المعتز في كتاب الإيضاح تحقيق د/عبد الحميد هندأوى ص(٦٥).

.....
عند الانفتاح إلى جهتي اليمين والشمال فالطرف الأيمن إلى اليمين والأيسر إلى الشمال، وأعلى كل من الطرفين يتحرك من علو إلى سفلى وعند الانطباق يتحرك كل طرف إلى جهة الآخر فيتحرك الأيمن إلى الشمال والأيسر إلى اليمين فيلتقيان في الوسط، وأعلى كل من الطرفين يتحرك حينئذ من سفلى إلى علو فتقرر بهذا أن الحركة في كل حالة إلى جهة واحدة باعتبار العلو والسفلى وإلى جهتين باعتبار اليمين والشمال، فمن عبر بإفراد الجهة أو تثنيتهما فبالاعتبارين، فافهم ووجه الشبه هو هيئة تقارن هذه الحركات مع تكررها وهي حسية حقيقية في المصحف وفي البرق تخيلية؛ وذلك لأن الواقع فيه ظهور بالوجود وخفاء بالانعدام، فإذا وجد وظهر تخيل فيه أن إشرافه لانفتاح فيه أظهر باطنه.

ووجه الشبه هو هيئة تقارن هذه الحركات مع تكررها وهي حسية حقيقية في المصحف وفي البرق تخيلية؛ وذلك؛ لأن الواقع فيه ظهور بالوجود وخفاء بالانعدام، فإذا وجد وظهر تخيل فيه أن إشرافه لانفتاح فيه أظهر باطنه كإظهاره باطن المصحف من لون الأوراق وإشراقها، وإذا انعدم وخفى تخيل فيه أن ثم باطناً خفى لانطباق فيه كما في المصحف، وقد تقدم أن وجه الشبه يكفى فيه تخيل الوجود وإعانة ظهور الإشراق الذي هو في معنى اللون في هذا التشبيه ورد أن الحركة هنا أيضاً روعى معها غيرها من أوصاف الجسم وهو الإشراق والتلون، وقد يجاب بأن قوله: فانطباقاً مرة وانفتاحاً أشار به إلى وجه الشبه كما ذكرنا، ولم يدل صراحة إلا على الحركات، وإن لزم مع ذلك ظهور الإشراق فلا يعد داخلياً لعدم اعتباره، إذ لم يدل عليه صراحة، ولا يخلو الجواب من ضعف؛ لأن دلالة الالتزام غير مهجورة، لا سيما كمال الوجه في أحد الطرفين، إنما هو بالتخيل المبني على الإشراق الظاهر، فكيف لا يعتبر بما لولاه لم يدرك الوجه في أحد الطرفين مع وجود الاشتراك فيه، ويزداد الوجه به تركيباً موجباً للدقة المطلوبة، تأمل.

وقد يقع التركيبُ في هيئة السكون؛ كما في قوله^(١) في صفة كَلْب
[من الرجز]:

يُقْعَى جُلُوسَ الْبَدْوَى الْمُصْطَلَى

قيل يمكن أن يدعى أن الوجه هنا اختلاف الحركات فيتحد، وفيه أن ذلك الادعاء رد إلى الجملة مع إمكان التفصيل المناسب اعتباره لبلاغة الشاعر مع ظهور إرادته بالإشارة إلى اختلاف مخصوص في الحركة، وذلك يشعر بأن المعتبر التفصيل، ثم لو فتح هذا الباب، أعنى كون إمكان الجملة يسقط التفصيل، انحلت عرى ذنب التشبيه المركب الوجه وكره وسقط اعتباره دفعة، إذ ما من تفصيل وتركيب إلا ويمكن وجود جملة مشتركة فيه فتقول في عنقود الملاحية مع الثريا الوجه بينهما هو المناسبة في مطلق التشكل واللون وفي محمر الشقيق مع أعلام الياقوت المنشورة على رماح من زبرجد، الوجه بينهما وجود حمرة متصلة بخضرة والذهاب لمثل هذا مما يسقط وجود الدقائق في التشبيه العربي رأساً، ولا سبيل إليه، فليفهم.

ثم لما بين أن التركيب يقع باعتبار الحركة على الوجهين السابقين وأن ذلك من بديع المركب الحسى أشار إلى أن السكون كذلك، وربما تشعر بمقارنته بالحركة بأن التركيب باعتباره من البديع أيضاً فقال: (وقد يقع التركيب في هيئة السكون)، وهو أيضاً على وجهين:

أحدهما: أن تكون الهيئة التركيبية التي هي وجه الشبه معتبرة في السكون وحده مجرداً عن غيره من أوصاف الجسم، ولا بد حينئذ من تعدد أفراد السكون، والآخر أن يعتبر في تلك الهيئة مع السكون غيره. فالأول (كما) أى: كالوجه (في قوله) أى: في قول أبي الطيب: في صفة كلب (يقعى)، أى: يجلس على أليتيه (جلوس البدوى) أى: يجلس جلوساً في إقعائه كجلوس الشخص المنسوب إلى البادية (المصطلى) بالنار، وخص البدوى بذلك؛ لأنه في الغالب هو الذى يقع منه الاصطلاء

(١) البيت للمتنى، وبعده: بأربع مجذولة لم تُحْدَلِ .

من الهيئة الحاصلة من موقع كل عضو منه في إقعائه.

على ذلك الوجه فإنه إذا أوقد النار على وجه الأرض لا يتمكن له الاصطلاء الذى تبلغ فيه الحرارة داخلية إلا بإقعائه ماداً ركبتيه إلى السماء مستنداً على رجليه ويديه، فقد شبه إقعاء الكلب على أليتيه بجلوس البدوى المصطلى، ووجه الشبه هو الهيئة الحاصلة من تقارن سكنات الأعضاء حالة وقوع كل عضو منه موقعه المخصوص به في إقعائه، ويريد بالوقوع في الإقعاء الوقوع الثانى ليكون سكوناً لا الحصول الأول فيه وهو ابتداءه فإنه حركة، ولكن غير محتاج للتنبيه على هذا لأن الإقعاء عرفاً هو ما كان معه التمكن لا الحصول الأول منه، وإليها أشار بقوله: (من الهيئة الحاصلة) هو بيان لما فى قوله: كما أى: الوجه هو الهيئة الحاصلة (من موقع) أى: من وقوع (كل عضو) كائن (منه) أى: من الكلب موقعه الخاص (فى إقعائه)؛ وإنما قال: كل عضو، إشارة إلى أنه اعتبر كل عضو ولو غير مجلوس عليه من ظهر ورأس وغير ذلك، وبذلك كثرت السكنات المقترنة، فاعتبرت هيئة اقترانها الموجودة فى الجلوسين، وقد يقال: الطرفان هما الكلب والبدوى فى حالة الإقعاء، فيكون وجه الشبه هيئة السكون الذى اتصف به كل منهما. فالطرفان أما الجلوسان والوجه مجموع هيئة وقوع كل عضو موقعه الخاص، فإن لكل عضو موقعاً خاصاً، وللمجموع المواقع هيئة خاصة، وهذه الهيئة صفة الجلوسين، وأما الجالسان وصفة جلوسهما صفة لهما، والخطب فى مثل ذلك سهل.

والثانى: أعنى: الهيئة التى يضاف إلى السكون فيها غيره من أوصاف الجسم كقول بعضهم يصف مصلوباً:

كأنه عاشق قد مد صفحته يوم الوداع إلى توديع مرتحل^(١)

فقد اعتبر هيئة سكون عنقه وصفحته فى حال امتدادها، واعتبر مع ذلك للسكون صفة اصفرار الوجه بالموت؛ لأن تلك الهيئة موجودة فى العاشق الماد عنقه وصفحته لوداع المعشوق، ولما فرغ من أمثلة المركب الحسى أشار إلى مثال المركب العقلى كما قدمنا فقال:

(١) البيت للأخطل فى صفة مصلوب وهو فى شرح عقود الجمان (١٧/٢).

والعقلى: كحرمان الانتفاع بأبلغ نافع مع تحمّل التعب في استصحابه،
في قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ
أَسْفَاراً﴾^(١)

المركب العقلى:

(و) المركب (العقلى) الذى هو من جملة أنواع وجه الشبه أيضاً (كحرمان
الانتفاع بأبلغ نافع من تحمل التعب في استصحابه) فإنه وجه شبه مركب عقلى (في)
التشبيه الكائن في (قوله: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا﴾) أى: كلفوا
بحمل التوراة علماً وعملاً، ثم لم يحملوها لأنهم وإن وقع منهم حملها بدعوى الإيمان بها
والعمل ببعضها لكن لما لم يعملوا بجميع ما فيها صار حملهم كالعدم؛ ولذلك يقال في
تفسير لم يحملوها أى: لم يعملوا بما فيها (كمثل الحمار يحمل أسفاراً) أى: يحمل كتباً،
فالأسفار جمع سفر بكسر السين وسكون الفاء، وهو الكتاب لا جمع سفر بفتح السين
والفاء، فليس المعنى يتحمل مشاق السفر، والمثل يطلق على القصة، وقد يطلق على
الصفة، فعلى الأول يكون من تشبيه القصة بالقصة، وعلى الثانى يكون من تشبيه صفة
مركبة بأخرى مثلها في التركيب، ففي قصة الحمار المرادة هنا أو صفته المركبة كونه له
فعل مخصوص هو الحمل، وكون المحمول أوعية العلم، وكون الحمار جاهلاً بما فيها
أى: ليس عالماً بما فيها، وإلا فالجهل مخصوص بذوات العقل، ويلزم من عدم علمه عدم
انتفاعه. ومثل هذا في قصة أو في صفة اليهود فإنه روعى في قصتهم أو في صفتهم أنهم
فعلوا فعلاً مخصوصاً هو الحمل المعنوى، وكون المحمول أوعية العلم، وكوّنهم جاهلين
أى: غير عالمين بما فيها علماً نافعاً، وقد علم أن الطرفين إذا كان فيهما تركيب جاء
وجه الشبه مركباً مرعياً فيه ما يشير إلى ما اعتبر في الطرفين فأخذ من الطرفين هنا ما
يجمع بينهما، وتحمل اليهود لما كان معنوياً، واعتبر في حمل الحمار الحمل الفعلى وجب
أن يكون وجه الشبه معنوياً جامعاً للطرفين، فأخذ حرمان الانتفاع الذى اشترك فيه

(١) الجمعة: ٥.

واعلم أنه قد ينتزع من متعدّد، فيقع الخطأ؛ لوجوب انتزاعه من

أكثر؛

الطرفان لاقتضاء عدم العلم وجوده فيهما، وكون ما حرم الانتفاع به أبلغ نافع لاقتضاء وجوده فيهما كون المحمول فيهما أوعية العلم التي هي أولى ما ينتفع به، وكون من حرم الانتفاع تحمل التعب في الاستصحاب لما حرم الانتفاع به لاقتضاء وجوده فيهما كون المحمول غير خفيف التحمل فيهما، ويجب أن يؤخذ التعب عقلياً بمعنى مطلق المشقة على القوة الحيوانية الصادقة بالحسوسة كما في مشقة الحمار، والمعقولة أو مع الحسوسة كما في مشقة اليهود، فالطرفان إن اعتبر كونهما صفتين أو قصتين لم يخلوا عن اعتبار العقلية فيهما كما أشرنا إليه، ويمكن أن يراد بالطرفين الحمار واليهود موصوفاً كل منهما بصفته المخصوصة فيمكن حينئذ أن يدعى حسية الطرفين معاً، ويكون ذكر المثل للتأكيد في التشبيه، ولا يخلو هذا التقدير عن بعد وتكلف، وإذا فهمت ما قررنا ظهر لك أن الكلام هنا محتاج لهذا التحقيق، وقد اتضح بما ذكر بحمد الله تعالى، والله الموفق بمنه وكرمه، ثم أشار إلى أن وجه الشبه قد يقتضى تمام التشبيه أو حسنه انتزاعه من مجموع أشياء بحيث يكون هيئة مركبة ترعى فيها جميع تلك الأشياء فيقع الخطأ من السامع بانتزاعه إياه في اعتقاده من أقل من مجموع تلك الأشياء أو من المتكلم بأن يصرح به مأخوذاً من بعض تلك الأشياء فقط فقال:

دقيقة في الوجه المركب:

(واعلم أنه) أى: أن وجه الشبه (قد ينتزع) عند السامع أو المتكلم (من) متعدد، ولكن لا يكفي انتزاعه من ذلك المتعدد في حصول الغرض الذى يجب قصده ليحصل المعنى الذى ينبغى أن يراد أو الذى أريد (فيقع الخطأ) من المتكلم حيث لم يأت بما يجب أو من السامع حيث لم يتحقق ما قصده المتكلم مما يجب، وذلك (لوجوب) انتزاعه من أكثر) من ذلك المتعدد؛ لأن الاختصار على ذلك المتعدد في الأخذ يبطل به

إذا انتزع من الشطر الأول من قوله [من الطويل]:
كَمَا أَبْرَقَتْ قَوْمًا عَطَاشًا غَمَامَةً فَلَمَّا رَأَوْهَا أَقْشَعَتْ وَتَجَلَّتْ

المعنى الذى يجب أن يراد أو أريد، وذلك (كما إذا انتزع) وجه الشبه (من الشطر الأول) أى: انتزع مما اشتمل عليه الشطر الأول (من قوله:

كما أبرقت قوماً عطاشاً غمامة فلما رأوها أقشعت وتجلت)^(١)

أى: كإبراق غمامة لقوم أى: تعرضها لهم فما فى كما مصدرية وقوماً منصوب بإسقاط الخافض يقال: أبرقت لى فلانة، إذا تزيت وتعرضت، وأما أبرق بمعنى صار ذا برق أو أبرق بسيفه إذا ألمع به أو غير ذلك، فلا يناسب هنا شىء منها، فلما رأوها أقشعت أى: اضمحلت وذهبت، وهو معنى تجلت يقال: قشعت الريح السحاب فأقشع أى: صار ذا قشع أو ذهاب أو طاويع فيه، فالشاعر شبه الحالة المذكورة فيما قبل هذا البيت وهى كون الشاعر أو كون من هو فى وصفه ظهر له شىء هو فى غاية الحاجة إلى ما فيه، وذلك الظاهر هو بصفة الإطماع فى حصول المراد، وبنفس ظهور ذلك الشىء وإطماعه انعدم وذهب ذهاباً أوجب الإياس مما رعى منه بحالة قوم تعرضت لهم غمامة وهم فى غاية الحاجة إلى ما رجوا فيها من الماء لعطشهم، وبنفس ما طمعوا فى نيل الشرب منها تفرقت وذهبت.

فإذا سمع السامع كما أبرقت قوماً عطاشاً غمامة فرمما يتوهم أن ما يؤخذ منه يكفى فى التشبيه لطوله؛ إذ فيه أن قوماً ظهرت لهم غمامة وكون تلك الغمامة رجوا منها ما يشرب وكونهم فى غاية الحاجة لذلك الماء الموجود لعطشهم، فإذا انتزعه من هذا الشطر وحده كان حاصل التشبيه أن الحالة الأولى كالحالة التى هى إبراق الغمامة لقوم إلخ فى كون كل حالة فيها ظهور شىء لمن هو فى غاية الحاجة إلى ما فيه مع كون ذلك الظاهر مطمعاً فى حصول المراد، فيقع الخطأ من ذلك السامع، وكذا المتكلم لـ

(١) أورده الطيبي فى شرحه على مشكاة المصابيح بتحقيق د. عبد الحميد هنداوى ص(١٠٧/١)، وأورده القزوينى فى الإيضاح ص(٣٥٤).

لوجوب انتزاعه من الجميع؛ فإنَّ المراد التشبيهُ باتصالِ ابتداءِ مُطْمَعٍ
بانتهاه مؤيس.

فرض تصرّحه بهذا القدر؛ لأن المعنى المراد أو الذى يناسب أن يراد فى التشبيه لم يتم؛
إذ تشبيه المجموع بالمجموع يقتضى كما تقدم أن يؤخذ الوجه من كل ما له دخل فى
التشبيه؛ لأن كل جزء من طرف له نظير من الطرف الآخر فإذا أسقط ما يؤخذ منه فى
ذلك الوجه بطل اعتبار المجموع..

(ف) وجب أن يؤخذ من المجموع، لـ (أن المراد) من هذا التشبيه كما قررنا
(التشبيه) أى: تشبيه الحالة بجميع ما اعتبر فيها كما أشرنا إليه بالحالة الثانية بجميع ما
اعتبر فيها وهى كون القوم ظهرت لهم غمامة وهم عطاش فأطعمتهم فى حصول الماء
للشرب، وبنفس الإطماع ذهبت، فأيسوا من حصول المراد فبقوا متحيرين، ولا يتم
التشبيه المحصل لدخول جميع ما اعتبر فى الحالتين إلا (ب) اعتبار (اتصال) أى: إلا
بكون الوجه هو اتصال (ابتداء مطمع) أى: ابتداء شىء مطمع هو ظهور السحاب فى
المشبه به وظهور المرغوب فى المشبه، وهذا على أن ابتداء مضاف لمطمع، ويحتمل أن
ينون ويكون مطمع وصفاً له، وعلى كل حال فقوله: (بانتهاه مؤيس) متعلق باتصال
وإعراب الانتهاء كإعراب الابتداء، والمعنى أن وجه الشبه كون ابتداء الشىء الظاهر
المطمع متصلاً بانتهاه واضمحلاله المؤيس، ويراد فيه مع شدة الحاجة إلى ذلك المطمع،
فإذا انتزع الوجه هكذا تحقق به تشبيه الحالة الاجتماعية بالأخرى، وانتفى الخطأ اللازم
على الأخذ الأول القاصر، فالباء فى قوله: باتصال داخله على الوجه؛ إذ هو المشترك
فيه كهى فى قولهم التشبيه بالوجه العقلى أعم، وليست داخله على المشبه به، إذ هو
كما تقدم حالة القوم المعتبر فيها ما تقدم، وقولنا: الوجه هو اتصال الابتداء الموصوف
بالانتهاء الموصوف، ليس كقولنا: هو اتصال الابتداء واتصال الانتهاء بالعطف؛ لأن
حرف العطف إن كان واوًا لا يقتضى إلا مجرد الجمعية من غير توقف ولا توقف، وبهذا

.....
يعلم الفرق بين التشبيه المركب الوجه والتشبيه المتعدد الوجه، وذلك لأن الأول لا يصح فيه حذف بعض ما اعتبر، وإلا اختل المعنى كما تقدم بيانه في هذا المثال ولا تقدم بعض ما اعتبر على بعض وإلا انعكس القصد، إذ لو قيل الوجه اتصال ابتداء مطمع كان مختلاً، ولو قيل اتصال انتهاء مؤيس بابتداء مطمع اختل الواقع، والقصد وإن كان المعنى في نفسه صحيحاً؛ لأن الواقع المقصود هو وجود الإطماع بالابتداء أولاً، ثم الإياس بالانتهاء ثانياً، ونظيره في العطف ما لو قيل الوجه هو الابتداء ثم الانتهاء؛ لأن ثم تقتضى الترتيب فلا يتقدم ما بعدها على ما قبلها، فالتعاطفان بها - ولو صح الاستغناء بأحدهما عن الآخر بحسب الظاهر - لا يصح فيهما تقدم المتأخر ولا إسقاط أحدهما لفوات إفادة المعنى الذى هو ترتيب أحدهما على الآخر بخلاف ما إذا قيل: زيد كعمرو في الشجاعة والكرم، فيصح التقدم والتأخير فيهما من غير تبدل في المعنى ولو حذف أحدهما تم المعنى فإن قيل: إذا قصد الاستقلال في العطف بالواو ظهر الفرق بين تعدد الوجه وتركبه وكان من التشبيهات المتعددة، وأما إذا قصد اجتماعهما فلا يظهر الفرق بين العطف بثم الذى جعلت الوجه فيه من باب التركيب والاتصال والعطف بالواو لوجود اعتبار الاتصال فيهما، بل لا يتقرر الفرق بين العطف بالواو حينئذ وبين التركيب بدون عطف أصلاً قلت: مدلول الواو ولو قصد هو مطلق الاجتماع في الوجود والاتصاف، وهو أمر جملى عام ليس فيه خصوصية ترجح في الاعتبارين على الاستقلال، فعاد المعنى إلى الاستقلال والتعدد؛ لأن مطلق الجمعية في الوجود والاتصاف تجرى حتى في غير العطف، ولذلك شرط في العطف بالواو وجود جامع زائد على مفادها فتقرر بذلك الفرق بين تركيب الوجه وتعدده، وبمثلثه يتقرر الفرق بين تركيب الطرفين وتعددهما، فإذا قلت: حال زيد في لقاء عمرو وقد وعده بقضاء دينه، وبنفس لقائه اعتذر له بموجب إياسه كحال قوم عطاش أبرقت لهم غمامة فلما رأوها أقشعت في أن كلاً من الحالتين اتصل فيها ابتداء مطمع بانتهاء مؤيس كان

والمُتَعَدِّدُ الحَسِيُّ: كاللون، والطَّعْمُ، والرائحة، في تشبيهه فاكهةً بأخرى.
والعَقْلِيُّ: كحدة النظر، وكمال الحذر، وإخفاء السِّفَادِ، في تشبيهه طائر

بالغراب.

الطرفان مركبين كالوجه لعدم صحة الاختصار على البعض من كل وعدم تمام المعنى إلا بالمجموع.

وإذا قلت: زيد كالأسد في الشجاعة والبحر في الكرم والسيف في القطع،
كان من التعدد في الكل، وكان من التشبيهات المجتمعة لا تشبيه واحد في المركب
لصحة الاختصار على كل واحد واستقلاله مع تمام المعنى، ولصحة التقديم والتأخير بلا
تبدل المعنى؛ فالأول من تشبيه المجموع بالمجموع في مجموع، والثاني من مجموع
تشبيهات في أوجه مجموعة، والفرق بين مفاد العبارتين واضح، وقد أطنبت في هذا
الموضوع قصداً لإفادة الإيضاح، فليفهم.

ولما فرغ من أمثله المركب، وقد تبين الفرق بينه وبين المتعدد، شرع في أمثلة
المتعدد، وقد تقدم أنه إما حسى كله أو عقلى كله أو بعضه حسى وبعضه عقلى،
فقال: (و) الوجه (المتعدد الحسى) كله (كاللون والطعم والرائحة في تشبيهه فاكهة
بأخرى)، ولا شك أن هذه الثلاثة إنما تدرك بالحواس المعلومة الثلاثة، فاللون بالبصر،
والطعم بالذوق، والرائحة بالشم، وذلك كتشبيه التفاح الحامض بالسفرجل، (و)
الوجه المتعدد (العقلى) كله (كحدة النظر) الموجب لكونه يدرك به الخفيات، (وكمال
الحذر) الموجب لكونه لا يؤخذ عن غرة، (وإخفاء السِّفَادِ) أى: إخفاء الذكر نزوه
على الأنثى بحيث لا يرى في تلك الحالة، ولا شك أن حدة النظر وصف عقلى للنظر؛
إذ النظر في نفسه عقلى؛ إذ لا يرى، وكمال الحذر عقلى؛ إذ الحذر في نفسه عقلى
أيضاً، وإنما تظهر آثاره وإخفاء السِّفَادِ لا يخفى كونه عقلياً، وذلك (في تشبيهه طائر
بالغراب)، وإنما قال: "طائر"؛ لأن الإنسان أخفى منه سِفَاداً، كذا قيل، وفيه بعد لأن
الإنسان قد يرى في تلك الحالة والغراب، قيل: إنه لم ير عليها قط حتى قيل إنه لا سِفَادَ

والمختلف: كحُسنِ الطَّلعةِ، وكِبَاهَةِ الشَّانِ، في تشبيهه إنسان بالشمس.
واعلم: أنه قد يُنتزَعُ الشبه من نفس التضادِّ؛

له معتاد، وإنما له إدخال منقره في منقر الأثنى، وأما حدة نظر الغراب فإنه يرى تحرك
أى طرف من الإنسان ولو كان بغاية السرعة وذلك من كمال حذره حتى إن ما
اشتهر في كمال حذر الغراب، ما يقال من أنه أوصى ابنه فقال له: إذا رأيت إنسانا
أهوى إلى الأرض فطر؛ إذ لعله يأخذ حجراً يضربك به، فقال له ابنه: بل أطيّر إذا رأيته
مقبلاً، ومن يؤمننى أن يكون أتى بالحجر معه، وهذا من مبالغة الناس في وصفه بالحذر.
(و) الوجه المتعدد (المختلف) الذى بعضه عقلى وبعضه حسى (كحسن الطلعة) أى:
حسن الوجه، وقد تقدم أن الحسن يرجع إلى الشكل واللون وهما محسوسان، فحسن
الطلعة حسى (ونباهة الشأن) أى: شرف الشأن واشتهاره وعلوه، ولا شك أن
الشرف والاشتهار لا يحدان بالبصر ولا بغيره، وإنما الشرف والاشتهار في العقول، ولو
كان سبب كل منهما قد يكون حسياً، فنباهة الشأن عقلى، وذلك (في تشبيه إنسان
بالشمس) في حسن الطلعة والنباهة، وقد تقدم أى: المتعدد يقصد فيه إلى اشتراك
الطرفين في كل واحد، والمركب يقصد فيه إلى الهيئة الاجتماعية العقلية أو الحسية،
فالمتعدد من التشبيه في الجمع والمركب من التشبيه في المجموع، ثم أشار إلى أن المشبه قد
يكون من إثبات ما ليس بثابت على وجه التخيل، بل على وجه القصد فقال: (واعلم
أنه) أى: أن الشأن (قد ينتزع الشبه) بفتح الشين والباء بمعنى التشابه والتماثل، والمراد
به هنا ما يقع به التشابه وهو وجه الشبه من إطلاق المصدر على المفعول؛ إذ هو الذى
يتعلق به الانتزاع، ويحتمل أن يراد به معناه الأصلي الذى هو نفس التشابه والتماثل في
وجه ما؛ لأنه إذا انتزع، أى: استخرج ما وقع به التشابه بعد استخراج وصف التشابه
فيلابس الانتزاع التشابه أيضاً، وهو ظاهر (من نفس التضاد) الكائن بين شيئين، ومعنى
الانتزاع من نفس التضاد أن يجعل التضاد وسيلة لجعل الشيء وجه شبه، لا أن يعتبر ما
يتعلق بالتضاد كما تعتبر الهيئة المنتزعة من أشياء فيما تقدم، فإن هذا لا يصح هنا؛ وإنما

لاشتراك الضدين فيه، ثم ينزل منزلة التناسب بواسطة تمليح،
أو تهكم؛

صح أن يجعل التضاد وسيلة لوجه الشبه (لاشتراك الضدين فيه)، أى: فى التضاد، فإن
كلاً من الضدين موصوف بتضاده للآخر، وإذا كان التضاد مشتركاً فيه ناسب أن
يعتبر ذلك الاشتراك فى التضاد الذى لم يقصد أن يكون وجه الشبه كالاشتراك فى
الوجه المشترك فيه المقتضى للتشبيه فى غير الضدين اللذين هما الطرفان المرادان هنا،
والمقصود بالضدين المتنافيان فى الجملة، فيصح أن يتخيل التضاد كالتناسب، فينزل
منزلته بواسطة أن كلاً منهما مشترك فيه، وإلى هذا أشار بقوله: (ثم ينزل) ذلك
التضاد المشترك فيه (منزلة التناسب) والتماثل فى جامع يرفع الضدية الكائنة بين
الطرفين، وهذا التنزيل أعان عليه الاشتراك، فذكر الاشتراك على هذا للبيان؛ إذ لا
بعد فى هذا التنزيل المؤدى إلى أخذ الوجه من التضاد، فإن قلت: إذا كان الاشتراك
فى التضاد كافياً فى أخذ الوجه المقتضى لنفى الضدية بواسطة تنزيل ذلك التضاد
منزلة التناسب فى وجه يرفع التضاد لتصحيح الاشتراك ذلك التنزيل ضرورة
اتصاف التضاد والتناسب بالاشتراك فى كل منهما صح أن يقال: السماء كالأرض فى
الانخفاض، والأرض كالسماء فى الارتفاع، والسواد كالبياض فى تفريق البصر،
والبياض كالسواد فى عدمه، ونحو هذا مما لم يصح وروده عن البلغاء، وإنما قلنا بصحته
ضرورة أن كل ذلك وجد فيه الاشتراك فى التضاد المصحح لتنزيله منزلة التناسب
على ما قررت.

(قلت) اعتبار الاشتراك لتصحيح أخذ الوجه المقتضى للمناسبة إنما هو لزيادة
توجيه الصحة، دفعاً لاستغراب أخذ المناسبة من التضاد، وإلا فلا تكفى مجرد الاشتراك
وإلا لزم ما ذكر، بل لا بد فى صحة الأخذ من زيادة وجود تمليح أو تهكم، وإلى ذلك
أشار بقوله: (بواسطة تمليح أو تهكم)، أى: إنما صح تنزيل التضاد منزلة التناسب

فيقال للجبان: ما أشبهه بالأسد، وللبخيل: هو حاتم.....

في الوجه الرافع للتضاد فيجعل ذلك الرافع للتضاد هو الوجه لأجل وجود الاشتراك في التضاد والتناسب في الجملة بواسطة التمليح والتهكم، أى: إنما أعان على صحته وقبوله قصد التمليح أو التهكم أو قصدهما معاً (فيقال) مثلاً (للجبان)، أى: للشخص المعلوم بالجبن: (ما أشبهه بالأسد) في الشجاعة، (وللبخيل)، أى: الشخص المعلوم بالبخل: (هو حاتم) في الكرم، وكلا المثالين صالح لقصد التمليح ولقصد التهكم ولقصدهما معاً، فإذا قامت القرائن على عدم قصد الاستهزاء بالمشبه لصداقة له مثلاً، وإنما قصد التمليح، أى: الإتيان بشيء مليح يستبدع ويستظرف عند السامع، كانت الوساطة تملحياً، وإذا قامت على قصد الاستهزاء بالمخاطب لعداوة وغضب من غير أن يكون، ثم من تقصد ظرافة الكلام معه كانت الوساطة التهكم، وإذا قامت على قصدهما معاً لعداوة المشبه فقصدت إهاتته وإذائته مع وجود سامع يقصد إيجاد الكلام في غاية الظرافة والملاحاة معه كان كلاهما واسطة. أما التمليح فيما ذكر فلأن إفادة نهاية الذم المقصودة في طى ما يفيد نهاية المدح مما يستملح، وأما التهكم فلأن الإتيان بعكس ما يطلب في طيه معروف لتلك الإهانة كمناولة حجر عند طلب خبز مثلاً، ولهذا يقال عند مناولته استهزاء: خذ الخبز، ولأجل قصد نهاية الإهانة ناسب التعبير في هذا التشبيه بصيغة التعجب والمبالغة كما في المثالين، وإنما زدنا ذكر الوجه نحن لقصد إيضاح المراد من الوجه، ثم لا يخفى أن انتزاع الوجه من التضاد مؤخر عن تنزيله منزلة التناسب على ما قررنا، فالتعبير بشم في التنزيل للترتب الذكري، إلا أن يراد بالانتزاع قصده، ويراعى في التنزيل نهايته فيوجد حينئذ الترتب والمهلة، فتكون ثم على باهما تأمل.

فتبين بما قررنا أن التمليح مصدر ملح الشاعر إذا أتى بشيء مليح وقصد التمليح، أى: الإتيان بشيء مليح في طى التعبير بما يدل في الأصل على خلاف المراد موجود في كلام العرب كما بينه الإمام المرزوقي في قول الشاعر الحماسي، أى: المنسوب إلى الحماسة وهي الشجاعة كما دل عليه شعره:

أتاني من أبي أنس وعيد فصل لغظة الضحاك جسمي^(١)

فإنه قال هذا البيت قصد قائله التهكم بأبي أنس والتلميح، أي: الإتيان بشيء مליح يستظرفه السامعون، والإمام المرزوقي قدوة فيما يفهم من أشعار العرب لتدربه بها وممارسته لمقتضياتها، ومعنى سل ذاب وهو بصيغة المبني للمجهول، والجسم هو النائب، وفي بعض الروايات بدل لغظة تغيط فيكون بصيغة المبني للفاعل، والتغيط فاعله، والجسم مفعول، والمراد بالضحاك أبو أنس نفسه، وعبر بالظاهر موضع الإضمار بياناً لعين المستهزأ به بذكر الاسم العلم تحقيراً لشأنه، وقيل: الضحاك اسم لملك من الملوك سماه به زيادة في التهكم لتضمنه تشبيهه به على وجه الهزؤ والسخرية، فكأنه قال: فصل جسمي تغيط هذا الذي هو كالمملك الفلاني، ولا يخفى ما فيه من الاستهزاء فالتلميح بتقديم الميم معناه ما ذكر من الإتيان بالمليح، وليس مرادفاً للتلميح بتقديم اللام الذي هو الإشارة إلى قصة كما في قوله:

ألت بنا أم كان في الركب يوشع

أو شعر كما في قوله:

لعمرو مع الرمضاء والنار تلتظي

على ما سيأتى بيان ذلك- إن شاء الله تعالى- ومن سوى بينهما وجعل قوله: هو حاتم إشارة إلى قصة حاتم، فقد وهم؛ لأن حاتماً لا يشعر بقصة، وإنما يشعر بالجواد الذي هو كاللازم له الذي قصد ليجعل وجه الشبه هنا، وتبين أيضاً بما قررنا أن وجه الشبه في هذا التشبيه هو الوجه الرافع للتضاد الموجب للمناسبة، لا نفس التضاد المشترك للضدين، فإننا إذا قلنا: هذا- مشيرين إلى جبان- كالأسد، وقصدنا أن الذي كان في وصفيهما لم يفد تمليحاً ولا تهكماً، بل بمنزلة قولنا: البياض كالسود في تقابلهما وتضادهما وجه التضاد أو في اللونية الكائنة فيهما، والكلام هنا فيما يفيد تمليحاً

(١) البيت لشاعر حماسي في شرح عقود الجمان (١٨/٢).

وأداته: (الكاف)، و(كأن)،

أو تمكماً؛ وإنما يفيد إذا قصد أن يكون الوجه هو الأمر الذى تقتضيه المناسبة الرافع للضدية وهو الشجاعة فى المثال حتى إنا لو صرحنا به لقلنا فى الشجاعة، وكذا إذا قلنا فى بخيل هو كحاتم، وإنما نجعل الوجه هو الكرم لا الاتصاف بضد ما فى كل، ولكن لما كان الحاصل فى نفس الأمر فى المشبهين ضد ما ذكر؛ لأن الحاصل فى المشبه فى الأول الجين وفى الثانى البخل نزلنا التضاد بين الوصفين كالمناسبة والمماثلة على ما قررنا آنفاً، فتوصلنا بذلك إلى جعل الحاصل فى المشبه هو الشجاعة فى الأول والكرم فى الثانى على وجه التمليح بإظهار المقصود فى نقيضه أو التهكم بإعطاء الأذى فى عكسه، ومن جعل الوجه هنا هو التضاد المشترك فيه حقيقة فقدسها لما ذكرنا؛ ولأنه لا معنى حينئذ لكون الوجه منتزعاً من التضاد، إذ هو نفس التضاد، ولا معنى لانتزاع الشيء من نفسه، فليفهم.

أداة التشبيه:

ولما فرغ من ثلاثة أركان التشبيه شرع فى الرابع منها، وهو أداته فقال: (وأداته)، أى: وآلة التشبيه الدالة عليه (هى الكاف)، وهى الأصل لبساطتها (وكان) قيل: هى بسيطة، وقيل: إنها مركبة من الكاف ومن أن المشددة، والأقرب الأول لجمود الحروف مع وقوعها فيما لا يصح فيه التأويل بالمصدر المناسب لأن المفتوحة، وإن كان الثانى أشبه بحسب ما يبدو من صورة كأن، وإذا دخلت الكاف على أن فصل بينها وبينها بما، فيقال مثلاً: زيد قائم كما أن عمراً قائم لثلاث يقع اللبس بينها وبين كأن التى هى من أخوات إن، وكأن هذه قيل: إنها تكون مع الخبر المشتق للشك وتكون مع غيره للتشبيه على أصلها، فإذا قلت: كأن زيداً أسد فهو لتشبيه زيد بالأسد، وإذا قلت: "كأن زيداً قائم فالمعنى على أنك تشك فى قيامه؛ لأن قائم صادق على زيد، وهو نفسه خارجاً، ولا معنى لتشبيه الشيء بنفسه، وقيل: إنها فى مثل ذلك للتشبيه أيضاً بتقدير موصوف، أى: كأن زيداً شخص قائم، ولما استغنى عن الموصوف

(ومثّل) وما في معناها. والأصل في نحو (الكاف): أن يليه المشبّه به؛

روعى في الخبر الذى هو وصف في الأصل ما يناسب اسم كأن لجريانه عليه بحسب الظاهر؛ ولذلك إذا اتصل به الضمير روى فيه الاسم فيقال: كأنك قمت وكأن زيداً قام ولا يخفى ما في هذا التقدير من التكلف المخرج للكلام عما يفهم منه بداهة، وأيضاً إن أريد بالشخص نفس زيد كان من تشبيه الشيء بنفسه كما قال ذلك القائل، وإن أريد شخص آخر لم يفد وصف زيد بالقيام، لا على وجه الشك ولا على وجه آخر بمنزلة ما لو قلت: كأن زيداً عمرو الواقف فإنه لا يفيد إلا أن زيداً يشبه عمراً الموصوف بالقيام، ويحتمل أن يشبهه في حال جلوسه لطول قامته، والكلام لا يراد به إلا وصف زيد بالقيام من غير تحقق، فالحق أن كأن تكون للظن القريب من الشك في المشتق، بل وفي الجامد كقولك: كأن زيداً أخوك، وكأنه قائم، وهذا المعنى كثير وروده في كلام المولدين.

(و) من جملة أداة التشبيه لفظ (مثل) كقولك: زيد مثل عمرو (وما في معناه)، أى: معنى مثل مما يشتق من المماثلة، وما يؤدي هذا المعنى كالمضاهاة والمحاكاة ونحو ذلك كقولك: زيد يضاهى، أو يشبه، أو يحاكى، أو يماثل، أو مضاه، أو مشبه، أو محاك عمراً فكل ذلك يفيد التشبيه، والمتبادر أن هذه المشتقات إنما تفيد الإخبار بمعناها. فقولك: زيد يشبه عمراً إخبار بالمشابهة كقولك: زيد يقوم، فإنه إخبار بالقيام، وليس هنا أداة داخلية على المشبه به، ومثل هذا يلزم في لفظ مثل فعدها من الأداة لا يخلو من تسامح، (والأصل)، أى: الكثير الشائع (في نحو الكاف) أى: الأصل فيما هو مثل: الكاف مما يدخل على المفرد كلفظ مثل، ونحو، وشبه، ومشابه، ومماثل، ونحو ذلك بخلاف ما يدخل على الجملة مثل: كأن، أو يكون جملة بنفسه مثل يشابه ويماثل ويضاهى، ونحو ذلك، (أن يليها المشبه به)، أى: الأصل في نحو الكاف أن يليها المشبه به بخلاف كأن فتدخل على الجملة، وكذا نحو: يشابه زيد عمراً؛ وإذا اعتبر الضمير المرفوع وليه أبداً لكن يلزم مثله في المشتق، وإذا كان ذلك هو الأصل في مثل الكاف كان

هو الأصل في الكاف أيضاً؛ لأن الحكم إذا ثبت لمائل الشيء ولما هو على أحص وصفه كان ثابتاً له، فثبت ما ذكر لنحو الكاف يدل بطريق الكناية على ثبوته للكاف كما تقدم في قولهم: مثلك لا يخل وموالة المشبه به للكاف ونحوها إما لفظاً كقولك: زيد كالأسد، وإما تقديرأ كقوله تعالى "مثلهم - أى: صفتهم وقصتهم- كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ* صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ* أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ" (١) فالكاف في كصيب لم تدخل على المشبه به لفظاً، بل تقديرأ؛ إذ المراد: أو كمثل ذوى صيب من السماء، وإنما قدر المشبه به ولم يكتف عنه بجعل المشبه به القصة المأخوذة من مجموع الكلام بحيث لا يحتاج إلى تقدير كما في الخارج عن الأصل على ما سيأتى في قوله تعالى: ﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾ (٢) وإن أمكن ذلك بحسب المعنى في هذا أيضاً؛ لأن الضمائر في قوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾ أحوجت إلى تقدير المعاد، وهو ذوى، فلما فتح باب التقدير قدر المثل قبله المعبر به عما يستفاد من مجموع الكلام ليناسب قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾، وبهذا فارق هذا الكلام ما يأتى فكانت فيه الكاف مما وليها المشبه به تقديرأ بخلاف ما يأتى مما لا يحتاج إلى تقدير فتدخل فيه على غير المشبه به فلا يليها لفظاً ولا تقديرأ، وإليه أشار بقوله: (وقد يليه)، أى: وقد يلي نحو الكاف (غيره)، أى: غير المشبه به بحيث لا يكون ثمة لفظ مفرد هو المشبه به أصلاً، وذلك حيث يكون المشبه به حالة تركيبية ولم يعبر عنها بمفرد لعدم اقتضاء المقام لذلك التعبير فيستغنى عن ذلك المفرد بأخذ الحالة التركيبية من مجموع ما في اللفظ المركب فلا يكون ثم لفظ هو المشبه به محقق ولا مقدر، واحترزنا بقولنا ولم يعبر عنه بمفرد عن مثل قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ

(٢) الكهف: ٤٥.

(١) البقرة: ١٧-١٩.

نحو: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ﴾^(١)،

الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾^(٢) فإن المشبه به فيه مركب عبر عنه بلفظ المثل فولى المشبه به الكاف بخلاف ما لم يعبر عنه بالمفرد، ولا اقتضى الحال تقديره، بل استغنى عنه بما في ضمن مجموع اللفظ فلا يلى الكاف فيه المشبه به (نحو) قوله تعالى: ﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنْ السَّمَاءِ﴾ الآية، أى: بين لهم صفة الحياة الدنيا أو صير لهم صفة الحياة الدنيا، فعلى التقدير الأول يكون كماء في موضع الخبر لمبتدأ محذوف، أى: هى كماء؛ لأن اضرب لم تعد إليه، وعلى الثانى يكون في موضع المفعول وعلى كل تقدير فليس المراد تشبيه حال الحياة بماء موصوف بما ذكر ولا بمفرد آخر يتمحل تقديره؛ لأن تكلف التقدير إنما يرتكب لموجب، وحيث وجد في الكلام ما يغنى عنه ألغى، وههنا الحالة المفهومة من مجموع اللفظ أغنت عن التقدير وهى كون النبات بعد نزول الماء من السماء شديد الاخضرار والنضارة، ثم يثمر ذلك الاخضرار بيس فتطيره الرياح فيصير المكان خالياً منه، ويكون منعماً كأن لم يكن، وهذه الحالة المفهومة من مجموع اللفظ من غير حاجة لتقدير، أعنى حال النبات المضمحل بعد النضارة والاختضرار هى التى شبهت بها حالة الدنيا فى مجتتها، وإمالة القلوب لها، ثم يعقبها الهلاك، ووجه الشبه وجود التلف، والهلاك بإثر الإعجاب والاستحسان والانتفاع، والعامل من لا يغتر بما كان بتلك الصفة، وإذا كانت هذه الحالة هى المشبه بها، وقد استفيدت من مجموع اللفظ صح التشبيه باعتبارها من غير مبالاة بأى لفظ يلى الكاف من مجموع اللفظ المفيد لمجموعه لها، ومن زعم أن هناك تقدير المثل أيضاً، أى: كمثل ماء أنزلناه الآية، وأن الكاف مع ذلك التقدير مما لم يلها المشبه به فقد سها؛ لأن المصنف فى الإيضاح صرح بأن الموالاة، أعنى موالاة المشبه به للكاف، أعم من أن تكون لفظاً أو تقديرًا، ويؤيد ذلك ما تقرر فى عرف الناس من أن المقدر كالمذكور، وإنما القسم الذى لا يوالى فيه الكاف مشبه به ما لم يقدر فيه ولا لفظ به نعم إن ذهب الزاعم إلى تخصيص

(٢) الجمعة: ٥٠.

(١) الكهف: ٤٥.

وقد يذكر فعلٌ ينبي عنه؛ كما في: «عَلِمْتُ زَيْدًا أَسَدًا» إِنْ قَرُبَ، و: «حَسِبْتُ...» إِنْ بَعُدَ.

الموالة باللفظية صح كلامه؛ إذ لا حجر في الاصطلاح، ولا يقال تقدير المثل هنا لا بد منه كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ كَصَيِّبٍ﴾^(١) أى: كمثل ذوى صيب، فإنهم قدروه به لأننا نقول: قد تقدم أن إعادة الضمائر هنالك أحوجت لتقدير لفظ ذوى، ولما فتح باب التقدير قدر المثل أيضاً ليطابق قوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾^(٢) ولولا ذلك استغنى عن التقدير الذى عدمه هو الأصل في تركب ما أمكن، وههنا لم يفتح باب التقدير المرجوع عن عدمه فأبقى اللفظ على ظاهره لاستفادة المشبه به منه بلا تقدير، كما قررنا، فليفهم.

(وقد يذكر فعل) غير الأفعال الموضوعة من أصلها للدلالة على التشبيه لاشتقاقها مما يدل عليه كالمشابهة والمائلة كما تقدم (ينبي) ذاك الفعل (عنه)، أى: عن التشبيه بأن يستعمل فيما يفيد فيه (كما)، أى: كالفعل (في) قولك: (علمت زيدا أسداً)؛ وإنما يستعمل علمت لإفادة التشبيه (إن قرب) ذلك التشبيه بأن يكون وجه الشبه قريب الإدراك فيتحقق بأدى التفات إليه؛ وذلك لأن العلم معناه التحقق، وذلك يناسب الأمور الظاهرة البعيدة عن الخفاء؛ فلذلك أفاد علمت حال تشبيه زيد بالأسد، وأنه على وجه قرب المشابهة، (و) كذا الفعل في قولك: (حسبت) زيدا أسداً فإنه يستعمل لإفادة التشبيه بين زيد والأسد (أن بعد) ذلك التشبيه لبعد الوجه عن التحقق وخفائه عن الإدراك العلمى؛ وذلك لأن الحسبان ليس فيه إلا الرجحان والإدراك على وجه الاحتمال، ومن شأن البعيد عن الإدراك أن يكون إدراكه كذلك دون التحقق المشعر بالظهور وقرب الإدراك فأفاد حسبت حال التشبيه وأن فيه بعداً، والتشبيه الموجود في نحو هذين التركيبين لم يظهر كونه من الفعلين كما هو ظاهر عبارة المصنف؛ لأن مدلول العلم والحسبان لا يشعر بالتشبيه أصلاً فلولا حمل الأسد على زيد

(٢) البقرة: ١٧.

(١) البقرة: ١٩.

(الغرض من التشبيه)

والغرض من التشبيه - في الأغلب - أن يعود إلى المشبه،

بعدهما ما فهم التشبيه منهما. نعم بعد تحقق التشبيه بحمل الأسد على زيد يفيد تعلق العلم به كونه أمراً واضحاً ومن لازم ذلك غالباً قوة الشبه بحيث يدرك إدراكاً علمياً، ويفيد تعلق الحسبان به العكس على ما قررنا، فلو جعل الفعلان منبئين عن حال التشبيه في قربه وظهوره وفي بعده وخفائه كما أشرنا إليه بتقدير لفظ الحال قبل التشبيه فيهما كان أظهر من جعلهما ينبئان عن أصل التشبيه الذى هو ظاهر عبارة المصنف، بل نقول: لا يصح إنباؤهما عن أصل التشبيه أصلاً، ولكن المنبئ عن حال الشئ كالمنبئ عنه فيمكن حمله على معنى إنبائهما عن حاله كما قدمنا، وفي التعبير عن هذا المعنى بما ذكر خفاء لا يخفى، ولا يقال يتعلق العلم والحسبان بالشبه الضعيف والقوى فمن أين يختص الأول بالقرب والثاني بالبعد؛ لأننا نقول: قد بنينا على ما هو شأن المدرك وعلى الغالب فيه وإن أمكن فيه ما ذكر، فليفهم.

غرض التشبيه بعوده إلى المشبه والمشبه به

أولاً: غرض التشبيه بعوده إلى المشبه:

ولما فرغ من أركان التشبيه شرع في الغرض منه وهو الأمر الحامل على الإتيان به فقال: (والغرض منه)، أى: من التشبيه (في) استعماله (الأغلب أن يعود إلى المشبه)؛ لأنه هو المحكوم عليه وهو المقيس الذى يطلب في التركيب ما يتعلق به، فإنك إذا قلت هذا كذلك فعرف الاستعمال في الغالب يقتضى أن الذى أريد بيان حكمه وما يتعلق به هو المشار إليه بهذا وهو المحكوم عليه بخلاف المشار إليه بذلك وأشار بقوله في الأغلب إلى أنه قد يعود للمشبه به في غير الأغلب كما يأتى (وهو)، أى: وذلك الغرض الذى يعود إلى المشبه أقسام؛ لأنه إما:

وهو: بيان إمكانه؛ كما في قوله^(١) [من الوافر]:

فَإِنْ تَفَقَّ الْأَنَامَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمِسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ

بيان إمكان المشبه:

(بيان إمكانه)، أى: إمكان المشبه كما إذا كان حالة غريبة ربما تدعى الاستحالة فيها فتلحق بحالة مسلمة الإمكان لوقوعها في وجه جامع لهما، وهو منشأ تلك الغرابة فيسلم إمكان المدعى، إذ لو استحال انتفى معناه الكلى عن كل فرد فيلزم انتفاء ذلك الواقع وهو محال فيثبت المدعى، وذلك (كما) أى: كالبيان الكائن (في قوله) أى: في قول أبي الطيب: (فإن تفق الأنام) جميعاً، وهم الإنس والجن يعنى أهل زمانه ومن تعميم الأنام يستفاد أنه صار بكونه فائقاً لهم جنساً آخر بواسطة أن الداخل في الجنس لا بد أن يساويه فرد منه غالباً، (و) الحالة أنك (أنت منهم)؛ لأنك آدمى بالأصالة، وجواب أن محذوف أقيم مقامه علته وهو ما أشار إليه بقوله: (فإن المسك) في أصله (بعض دم الغزال)، وقد صار بأوصافه الذاتية له خارجاً عن جنسه مثلك، والجواب الذى قلنا إنه أقيمت العلة مقامه قولنا فلا بعد، أى: إن خرجت عن جنسك بكمال أوصافك فلا يستغرب ذلك؛ لأن المسك بعض دم الغزال، وقد خرج عن جنسه بكمال أوصافه فأنت مثله، فالشاعر لما ادعى أن الممدوح فاق الناس فوقانا صار به جنساً آخر بنفسه وأصلاً مستقلاً برأسه كما حققناه، وكان فوقانه الأنام على الوجه المذكور مما يمكن أن تدعى استحالته، احتج لدعاه بأن ألحق حالته بحالة مسلمة الإمكان لوقوعها فشبه حالة الممدوح بتلك الحالة فتبين أن حالته ممكنة وهو المشبه، والحالة التى هى المشبه هى ما أشار إليها بقوله: "فإن تفق الأنام إلخ" فهى كون الممدوح من أصل هو الأنام مع خروجه عنهم فصار جنساً آخر كما قدمنا والمشبه بها وهى الحالة المسلمة هى كون المسك من أصل هو الدم مع كونه صار شيئاً آخر خارجاً عن

(١) البيت للمتنى من قصيدة يرثى فيها والد سيف الدولة، ديوانه ١٥١/٣، والإشارات ص ١٨٧.

أو حاله؛ كما في تشبيه ثوب بآخر في السواد،

جنسه، والوجه الجامع اللازم للحالتين وهو منشأ الغرابة في الحالة الأولى قبل التفتن للثانية كون الشيء من أصل وكونه مبايناً له بذاته لكماله، فهذا تشبيه من باب تشبيه مركب بمركب كما رأيت، ولما كان هذا الوجه مستفاداً مما أشير إليه من الطرفين كان في ذلك إشعار بالوجه المشعر بالتشبيه بين الحالتين المربوطة إحداها بالأخرى، وإنما قال المصنف بيان إمكانه ولم يقل بيان وقوعه مع أن الملحق به واقع للإشارة إلى أن الحالة المدعاة أمر غريب أعظم في النفوس من أن يدعى عدم وقوعه، بل الأليق به أن ينفي إمكانه فبين بالوقوع المستلزم للإمكان، وأشار بذكر إثبات كون المسك من دم الغزال دون أن يقول وقد فاق أصله الذي يتم به الاستدلال بذكر مجموع المشبه به إلى أن الذي ينبغي أن يقع النزاع فيه بالنسبة للمستدل عليه هو كونه من الأنام بأن ينظر هل هو منهم أم لا؛ وأنه هو الذي ينبغي أن يشك فيه، وأما كونه خارجاً عن جنس الأنام فأمر معلوم لا ينبغي التعرض لما يناسبه في المستدل به، وفي هذا الاعتبار من المبالغة والدقة ما لا يخفى، وقد علم بما بسطناه أن الذي بين إمكانه هو وجه الشبه ليتوصل به إلى إمكان المشبه، فليفهم.

بيان حال المشبه:

(أو) بيان (حاله) فهو معطوف على إمكانه لا على بيان؛ ولذلك قدرنا قبله بيان ومعنى بيان حال المشبه أن يبين الوصف الذي هو عليه للجهل به عند السامع من لون أو غيره بأن يقرر بذلك التشبيه أي حالة وصفة كان عليها المشبه عند سؤال المخاطب ذلك بلفظه أو بحاله، وذلك (كما) أي: كالبيان الكائن (في تشبيه ثوب) مجهول اللون (بآخر في السواد)، فإذا علم السامع لون الثوب الحاضر مثلاً وهو المشبه به وجهل حال المشبه وهو الثوب الغائب مثلاً فقال ما لونه فإنك تقول لبيان الحالة المستول عنها ذلك الثوب الذي تسأل عن لونه كهذا في لونه الذي هو السواد مثلاً، فالسواد في هذا التشبيه من حيث إنه حصل العلم بوجوده في المشبه الذي أفاده إلحاقه

أو مقدارها؛ كما في تشبيهه بالغراب في شدته، أو تقريرها؛

بهذا المعلوم يصح أن يكون غرضاً، ويسمى حينئذ حال المشبه ولا منافاة بين كون الشيء وجهاً باعتبار وغرضاً حينئذ بعد التشبيه باعتبار آخر، وإن شئت قلت بذاته وجه شبه، وبيانه للسامع وعلمه به غرض، فلا تداخل بين الغرض والوجه، فحينئذ لا يرد أن يقال حاصله أن الغرض بيان وجه الشبه وقد تقدم ذكر وجه الشبه فافهم.

بيان مقدار حال المشبه في القوة والضعف:

(أو) بيان (مقدارها)، أى: مقدار حال المشبه، أى: صفته كما إذا عرفت صفته ولكن جهلت مرتبة تلك الصفة من قوة وضعف وزيد ونقص، والزيد والنقص أعم من القوة والضعف، فإذا عرف الإنسان لون ثوب مثلاً وأنه سواد ولكن جهل مرتبة ذلك السواد فلم يدر هل هو شديد أم لا؛ لأنه مما يقبل الشدة والضعف، إذ هو من قبيل المشكك فقال: كيف لون ذلك الثوب المشتري مثلاً، فإنك تبين له ذلك بإحاقه بذي سواد هو في مرتبة معلوم له، وذلك (كما) أى: كالبیان الكائن (في تشبيهه) أى: تشبيه الثوب المجهول مرتبة سواده (بالغراب في شدته)، أى: في شدة السواد حيث تقول هو، أى: ذاك الثوب المستول عن حال سواده ومقدارها في الشدة أو الضعف، كالغراب في سواده، فالسواد الشديد من حيث وجوده في الطرفين أيضاً جامعاً مصححاً للتشبيه يسمى وجهاً، ومن حيث إنه بعد وجود التشبيه فيه تحقق به مقدار ما في المشبه من جنسه يسمى غرضاً أو تقول هو نفسه وجه وبيانه بخصوصيته المجهولة هو المسمى غرضاً حصلاً عن التشبيه لوجود العلم بتلك الخصوصية بعده فلا تداخل هنا أيضاً بين الوجه والغرض كما تقدم.

تقرير حال المشبه في نفس السامع:

(أو تقريرها) هو بالرفع معطوفاً على قوله بيان، أى: الغرض إما بيان ما ذكر وإما تقرير حال المشبه في ذهن السامع وتقوية شأنها عنده بتحقيق تمكينها في نفسه بسبب إظهارها فيما هي فيه أظهر وأقوى، وإنما لم يعطف بالجر على مدخول البيان

كما في تشبيه مَنْ لا يحصل من سعيه على طائل بمن يرقم على الماء.

فيكون التقدير أو بيان تقريرها؛ لأن التقرير أخص من مطلق البيان، إذ هو بيان على وجه التمكن فلو كان التقدير كذلك كان المعنى أو بيان البيان الخاص وتلزم فيه عجرفة؛ لأن مدخول البيان أولاً مفعول به، وهذا لا يكون مفعولاً به إلا بتمحل والرفع يغني عن ذلك فارتكب، وذلك (كما) أي: كالتقرير الكائن (في تشبيه من لا يحصل من سعيه على طائل) أي: على فائدة وفضل وهو من طال طولاً فهو طائل، أي: صار له فضل وامتنان وفائدة ثم أطلق على مطلق الفائدة والفضل (عن يرقم)، أي: يخطط كتباً أو تزويقاً (على الماء)، فإن حال الساعي من غير حصول فائدة واضح، ولكن إذا أردت تقريرها في نفسه والتأثير الموجب لتصبيره أو تنفيره عما هو فيه شبهتها بالراقم على الماء في عدم حصول فائدة فإن عدم الحصول على شيء في الراقم أمر حسي متحقق بالشهود، ويقوى ذلك كونك تريه الرقم حساً بأن ترقم بيدك على الماء بحضرته ثم نقول له أنت في عدم حصولك على طائل مثلي في هذا الرقم؛ لأن النفس بالحسي أكثر إلفاً منها بغيره، ومن هذا المعنى أعني ظهور المعقول في المحسوس فيتمكن في النفس لإلفها المحسوس قول الله تعالى حكاية عن سيدنا إبراهيم خليل الرحمن -على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام-: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾^(١) فقد طلب شهود أثر الإحياء؛ لأن النفس في الاطمئنان إلى المحسوس أقوى منها في الاطمئنان لغيره قيل: إنما طلب ذلك لحق من يتبعه لا لنفسه، وهذا فيما بين المحسوس والمعقول ظاهر فإنك لو قلت هذا اليوم مثلاً أطول من كل ما يقدر لم يكن في تأثيره في النفس طول ذلك اليوم مثل قوله حيث شبهه في المحسوس:

ويوم كظل الريح قصر طوله دم الزرق عنا واصطكاك المزاهر^(٢)

(١) البقرة: ٢٦٠.

(٢) البيت لابن الطثرية في ديوانه ص(٨١)، ولسان العرب (صفق) وأساس البلاغة (رمح) وورد (واصطفاق) مكان (واصطكاك).

وهذه الأربعة تقتضى أن يكون وجه الشبه في المشبه به أتم، وهو به

أشهر.

وقد يوجد هذا التقرير فيما بين محسوسين إذا كان أحدهما أقوى في ظهور الوجه كما لو قلت لكاتب بمداد أحمر في قرطاس أحمر: "أنت في كتابتك كالراقم على الماء؛" لأن عدم ظهور الفائدة في الراقم على الماء أقوى ظهوراً منه في الكاتب المذكور، ويحتمل أن يكون هذا المثال، أعنى تشبيه من لا يحصل على طائل بالراقم على الماء، من باب بيان المقدار؛ لأن عدم الفائدة مما يقبل الشدة والضعف والتوسط باعتبار المتعلق فبين مقدار عدم حصوله، وأنه بلغ إلى حيث لا يحصل منه ما يتوهم فيه أن فيه نفعاً أصلاً، وبه يعرف أن ما فيه بيان المقدار إن قصد من حيث التقرير لما فيه من قوة الظهور والتمام كان من التقرير، وإن قصد من حيث مجرد فهم الكيفية كان من بيان المقدار، تأمل.

والوجه هنا أيضاً الذى هو عدم حصول الفائدة من العمل من حيث تقريره في ذهن السامع بالإتيان بما هو فيه في غاية القوة يكون غرضاً حاصلاً عن التشبيه ومن حيث إنه موجود في الطرفين جامع لهما يكون وجهاً أو نفسه جامع وتقريره في النفس غرض، فلا تداخل أيضاً على ما تقدم، ولما كانت هذه الأغراض متعلقة بالجامع كما أن جميع الأغراض كذلك أشار إلى ما يحق أن يكون عليه الجامع لتحصل تلك الأغراض معه حيث كان له دخل فيها بالتعلق المذكور ولو كان التعلق لا من حيث إنه وجه جامع على ما تقدم فقال: (وهذه الأغراض (الأربعة)، وهى بيان الإمكان وبيان الحال وبيان مقدار الحال والتقرير للحال (تقتضى أن يكون وجه الشبه في المشبه به أتم)، أى: أكمل وأقوى منه في المشبه (وهو به أشهر) يعنى: وتقتضى أيضاً أن يكون المشبه به أشهر وأعرف بوجه الشبه من المشبه؛ لأن حاصل تلك الأغراض كما تقدم تعريف حال المشبه الذى هو وجه الشبه وتعريف مقداره وتعريف إمكانه وتقرير ثبوته في الذهن بواسطة إلحاقه بالمشبه به، فلو لم يكن المشبه به أعرف بالوجه لزم أن يكون

.....

في التشبيه تعريف مجهول. مجهول، وكون هذه الأغراض تقتضى الأعرافية جميعاً ظاهر لما ذكر، وأما كونها تقتضى أن يكون الوجه في المشبه به أتم فليس بظاهر في الجميع وإنما يظهر في التقرير فقط؛ وذلك لأن بيان الإمكان إنما المطلوب فيه مجرد وقوع وجه الشبه في الخارج في ضمن المشبه به ليفيد عدم الاستحالة، وغاية ما يقتضيه ذلك مجرد العلم بالوجود الخارجى ليسلم الإمكان، إذ لا يتوقف الإمكان على الأتمية بل مطلق وقوع الحقيقة في فرد ما يكفى في إمكانها فإذا قلت أنت في خروجك عن أهل جنسك كالمسك فالمراد يكفى فيه العلم بخروج المسك من جنسه ولا يطلب كونه أتم منك في الخروج، بل ربما يوجب ذلك تقصيراً في المدح فيصح التشبيه، ولو كنت أتم في الخروج، وأما بيان الحال فالفرض كما تقدم أن المخاطب جاهل به طالب لمجرد تصويره وذلك يكفى فيه كونه معروفاً في المشبه به ليفيد معرفته في المشبه كما تقدم، فإذا قيل: "ما لون ثوبك المشتري" قلت: "كهذا"، فيحصل الغرض بمجرد العلم يكون هذا له سواد؛ لأن ذلك هو المطلوب ولا يتوقف على كون هذا أتم في السواد؛ لأنه زائد على مطلق التصور والزائد على مطلق التصور لم يطلب بعد وهو ظاهر، وأما بيان المقدار فالمخاطب قد عرف الحال في المشبه وهو طالب أو كالتطالب لمقدار تلك الحال، فلا بد أن يكون الوجه الذى هو الحال المطلوب مقداره في المشبه به على قدره في المشبه من غير زيادة ولا نقصان، وإلا لزم الكذب والخلل في الكلام فإنه إذا قيل: كيف كان بياض الثوب الذى اشتريت وهو في مرتبة التوسط في البياض أو مرتبة التسفل، وقلت: "هو كالثلج" ليكون وجه الشبه في المشبه به أتم كان الكلام كذباً، ولا يخفى ما في ذكر المقدار في الحال من التسامح؛ لأنه في الأصل صفة الجسم، والمراد مرتبته من القوة أو الضعف كما أشرنا إليه فيما تقدم، وأما التقرير فيقتضى الأتمية والأشهرية معاً؛ لأن المراد تمكين ذلك الوجه في النفس وتقريره عندها حتى تطمئن إليه، ولا يمكن لها مدافعة فيه بالوهم لغرض من الأغراض كالتنفير عن السعى بلا فائدة فإن صاحبه ربما

يدافع بوجهه عدم حصول الفائدة بتوهم الحصول، فإذا ألحق له بالرقم على الماء الذى لا يمكن مدافعة عدم الحصول فيه لقوته فيه وظهوره تحقق عند النفس فى الأول كما تحقق فى الثانى فتقع نفرتة عن ذلك السعى، وقد تقرر أن تحقق الشيء بالأقوى الأظهر مع قصد ذلك التحقق واجب؛ لأنه بالأضعف بسبيل التساهل فيه والتغافل عن مقتضاه ودفاعه عن النفس بإثبات ضده وهما، وبالأخفى كذلك وكالتريغيب فى الموعظة كما فى قولك: عظنا فإن موعظتك فى غسل أدران القلوب كغسل هذا الوسخ بالماء، مشيراً إلى وسخ هشيش فى زاج أو حجر أملس فتقع الرغبة فى تلك الموعظة لتمام فائدتها حيث ألحقت بذلك الأتم المشاهد الأظهر، فالأتم الأشهر هو أمكن فى النفس من غيره لإلفها له وميلها له وعدم إمكان دفاعه بالوهم والتساهل والغفلة، فالتشبيه بالوجه الذى لا يكون كذلك أجدر وأحق وأوجب بالزيادة التى هى التقرير للمقصود لغرض من الأغراض، ولا يخفى أن المراد بالأشهرية هنا مطلق المعرفة والشهرة، وإلا فلو أريد معنى اسم التفضيل لزم أن يكون الحال والإمكان والمقدار مشهورة فى المشبه، لكن هى فى المشبه به أشهر وهو فاسد، وأن المراد بقولنا: أجدر مطلق الوجوب، ليفيد توقف التقرير على الأتمية والأشهرية به لا كونهما أولى به معاً من أحدهما فقط مثلاً، وإلا أفاد صحته مع كل واحد منهما؛ وذلك فاسد لأنه لو كان فى المشبه به أتم فى نفس الأمر فلا ظهور، ولم يتقرر قطعاً ولو كان أظهر مع ضعفه لم يحصل الغرض الذى هو التقرر على وجه لزومه للنفس بلا دفاع له وهماً للرغبة أو النفرة اللتين هما المقصودان مثلاً، وقد تبين أن فى عبارة المصنف فساداً إن حملت على ظاهرها من اشتراك الوجوه فى الأتمية والأشهرية ويمكن تصحيحها بجعل الكلام على التوزيع فتعود الأشهرية لما يقتضيهما وهو الجميع والأتمية لما يقتضيهما وهو التقرير، فافهم.

تزوين المشبه فى عين السامع:

(أو تزينه)، أى: تحسينه. بمعنى إيقاع زينته وحسنه فى ذهن السامع فيتخيل أنه كذلك ترغيباً فيه، ولو لم يكن فى نفس الأمر كذلك، وذلك بسبب قرانه مع صورة

كما في تشبيه وجه أسود بمُقَلَّةِ الظبي، أو تشويهِهِ؛ كما في تشبيه وجه مجذور
بسَلْحَةٍ جامدة قد نُقِرَّتْهَا الدِّيْكَةُ.....

حسن فيها وجه الشبه لعارض فيتخيل حسن المشبه فقولُه: "تزيينه" هو بالرفع معطوف
على بيان لا على مدخوله حتى يكون مخفوضاً؛ لأن المراد إيقاع زينته بالتخيل لا بيان
الزين الكائن فيه، وذلك (كما)، أى: كالتزيين الكائن (في تشبيه وجه أسود بمُقَلَّةِ
الظبي)، فإن السواد الكائن في مقلة الظبي أوجب لها حسناً؛ لأن السواد في العين حسن
بالجبلَة، وذلك لما يلازمه من الصفاء العجيب والاستدارة مع إحاطة لون مخالف له
غالباً من نفس العين أو من خارجها، فإذا قصد التشبيه في مجرد السواد لتخيل الحسن
على ما قررنا لم يلزم كون المشبه به، وهو المقلة، أشهر بالوجه وهو السواد، ولا
أقوى، فإن وجه الحبشى أشهر منه وأقوى، وإذا قصد الإلحاق في السواد الخاص وهو
المقارن للصفاء والاستدارة ليكون الزين حقيقياً كان المشبه به أعرف من المشبه،
فالمصنف راعى الاعتبار الأول، ولذلك لم يدخله في الأغراض التي تقتضى أن يكون
الوجه أعرف، ومن راعى الاعتبار الثاني أمكنه إدخاله فيه، تأمل.

تشيين المشبه في نفس السامع:

(أو تشيينه) هو معطوف على ما عطف عليه تزيينه وهو بيان، والمراد
بالتشيين: إيقاع شين المشبه، أى: قبحه في ذهن السامع لتنفيره عنه بإلحاقه بذى صورة
اقتربت بقبح فيه فيتخيل شين المشبه، حيث ألحق بما تحقق فيه الشين، وذلك (كما)،
أى: كتشيين المشبه الكائن (في تشبيه وجه مجذور)، أى: مصاب بالجدري، وهو حب
يخرج في الإنسان أو في غيره يمرضه ويبرأ غالباً على حفر يتركها في الوجه أو في البدن
(بسَلْحَةٍ) أى: عذرة (جامدة) أى يابسة (قد نُقِرَّتْهَا الدِّيْكَةُ) في حال رطوبتها، والدِيْكَةُ
بكسر الدال جمع ديك بكسرها أيضاً، كقرود وقرودة، وإنما وصفها بالجمود لتحقيق
الشبه بلزوم تلك الحفر وتقررهما كما في الوجه المجذور، فالشبه به هنا وهو السلحة قام
به وجه الشبه وهو الهيئة من شكل الحفر وما أحاط بها، فإن قصد ههنا أيضاً مجرد الهيئة

أو استظرافه؛ كما في تشبيه فحم فيه جَمْرٌ موقدٌ، ببحرٍ من المسك
مَوْجُهُ الذهب، لإبرازه في صورة الممتنع عادة.

المقترنة في المشبه به بغاية الاستقذار وقبح الرائحة ليتخيل قبح الوجه المجدور ولو كان معه حسن باستقامة رسومه وأعضائه حيث ألحق بالمستقبح لم يقتض كون المشبه به أعرف، فإن تلك الهيئة في الوجه أكثر دورانا وأكثر شهوداً، وإن روعيت تلك الهيئة مع ما أوجب القبح من اللون القبيح وفوات استقامة السطح في الطرفين الموجب للقبح وغيره من موجبات القبح كالحروشة فهي في المشبه به أعرف، فالمصنف راعى أيضاً هنا الاعتبار الأول، فلم يعد التشيين مما يقتضى الأعرفية في الوجه، ومن راعى الثاني أمكنه خرقه في سلك ما يقتضى الأعرفية، وقد تبين بهذا البسط أن التزيين والتشيين منشؤهما أيضاً إما وجه الشبه أو هو وما يلزمه فنفس الوصف من حيث إنه موجود في الطرفين وجه شبه والتزيين أو التشيين به غرض فلا تداخل أيضاً هنا كما تقدم.

استظراف المشبه:

(أو استظرافه) هو بالرفع أيضاً معطوف على ما عطف عليه تزيينه وهو بيان أى الغرض، إما بيان ما تقدم وإما التقرير وإما التزيين وإما التشيين وإما استظراف المشبه، وهو بالطاء المهملة من استظرفت الشيء اتخذته طريفاً أى جديداً، والمال الطريف هو المقابل للقديم، وذلك أن لكل جديد لذة، فالمراد جعل المشبه مستحسناً لكونه أظهر في وصف أمر غريب مستحدث لا يعهد على ما يأتى في المثال، ويحتمل أن يكون بالطاء المشالة، فالمراد باستظرافه جعله طريفاً أى: جميلاً حسناً بالوجه المذكور، وذلك (كما) أى: كالاستظراف الكائن في المشبه (في تشبيه فحم فيه جمر موقد) أى: سرت النار فيه سريانا يتوهم فيه الاضطراب كاضطراب الموج (ببحر من مسك موجه الذهب) وإنما استظرف المشبه في هذا التشبيه (لإبرازه)، أى: لإظهار المشبه (في صورة الممتنع)، وذلك أن المشبه به وهو البحر من المسك الذائب وأمواجه الذهب الذائب ممتنع عادة، وإن أمكن عقلاً، وقد أبرز المشبه في صورته أى: في وصفه

وللاستطراف وجه آخر، وهو: أن يكون المشبه به نادر الحضور

في الذهن:

حيث ألحقه به، ولا شك أن إبراز الشيء المبتدل في صورة المنوع بتخييل أنه كهو يوجب غاية الاستطراف، وإنما كان كذلك؛ لأن الفحم تتخيل فيه صورة المسك ولو لم يكن ذائباً، والجمر ولو لم يكن ذائباً تتخيل فيه صورة الذهب الذائب المتموج فصار مجموع صورة الفحم والجمر باعتبار مقدار كل منهما وتلونه يتخيل فيه مجموع صورة البحر من المسك وصورة ذهب هو موجه، وإنما قلنا: المسك الذائب والذهب الذائب؛ لأن البحر لا يتصور في صورة الجامد، ووجه الشبه هو الهيئة الحاصلة، من وجود شيء مضطرب مائل للحمرة في وسط شيء أسود، ومما ازداد به استطراف المشبه هنا كونه شيئاً تافهاً محترقاً أظهر في صورة أي: في وصف شيء رفيع لا تصل إليه الأثمان، وهذا الاستطراف لما كان وجه الشبه فيه هيئة اعتبرت في الممتنع عادة لم يقتض كون الوجه أظهر وأعرف؛ لأن هذه الهيئة في المشبه أعرف؛ إذ هو بنفسه أظهر وأقرب إدراكاً من المشبه به، ولكن لما كان المشبه به أخفى ومعلوم أنه يلزم من خفائه خفاء وصفه كان التشبيه أشد استطرافاً على ما تقرر في جميع الغرائب وليس وجه الشبه هنا هو منشأ المنع عادة كما كان منشأ الاستغراب في بيان الإمكان، بل منشأ المنع ذات المشبه به، فتأمل.

ثم إن كون الشيء قد أظهر في صورة الممتنع وكونه نادر الحضور في الذهن مفهومان مختلفان، والثاني أعم من الأول، وكلما خطر أحدهما للسامع من حيث هو حصل الاستطراف أشار إلى أن الاستطراف قد يكون بحضور الوجه الثاني عند السامع وقصده عند المتكلم أيضاً، وإن كان الامتناع العادي يستلزم ندرة الحضور خارجاً لا تصوراً فقال:

وجه آخر للاستطراف:

(وللاستطراف وجه آخر) يوجهه في المشبه غير الوجه السابق وهو الإبراز في صورة الممتنع عادة (وهو) أي: وذلك الوجه الآخر (أن يكون المشبه به نادر الحضور في الذهن)، فإن ندرة الحضور مما يستطرف لغرابته؛ لأن لكل غريب لذة، فإذا كان المشبه

إما مطلقاً؛ كما مر.

وإما عند حضور المشبه؛ كما في قوله [من البسيط]:

وَلَا زَوْرَدِيَّةَ تَزْهُو بِزُرْقَتِهَا بَيْنَ الرِّيَاضِ عَلَى حُمْرِ الْيَوَاقِيتِ
كَأَنَّهَا فَوْقَ قَامَاتٍ ضَعْفَنَ بِهَا أَوَائِلُ النَّارِ فِي أَطْرَافِ كِبْرِيتِ

به كذلك فإبراز المشبه في صورة أى: في وصف الغريب المستطرف يجر الاستطراف إليه، ثم ندرة الحضور الذى تقدم أن مفهومهما مخالف لمفهوم الامتناع العادى، وأن حضور كل منهما يوجب الاستطراف، (إما) أن تكون تلك الندرة حاصلة في المشبه به (مطلقاً) أى: من غير تقييد بحالة حضور المشبه، بل يندر، سواء حضر المشبه أو لا، (كما مر) في تشبيه فحم فيه جمر موقد يبحر من المسك موجه الذهب، فإن البحر الموصوف لما امتنع عادة صار حضوره نادراً لا يكاد يحصل إلا لنادر ممن له اتساع في تقدير المفروضات فيحصل الاستطراف فيه للسامع من جهة الامتناع العادى، وتكفى تلك الجهة في الاستطراف إن خطرت وحدها، ومن جهة الدور إن خطرت وحدها أيضاً ومن جهة الدور منفكة عن الأخرى، وإن استلزمت الثانية الأولى خارجاً كما تقدم (وإما) أن تكون تلك الندرة حاصلة في المشبه به (عند حضور المشبه) لا مطلقاً لكون المشبه به مشاهداً معتاداً لا ممتنعاً، ولكن مواطنه غير مواطن المشبه لكون كل منهما من واد غير وادى الآخر، ويعد حضور أحدهما عند حضور الآخر، وذلك (كما) أى كندرة المشبه به عند ذكر المشبه الكائن (في قوله: ولازوردية)^(١) بكسر الزاى المعجمة وفتح الواو وسكون الراء المهملة معرب لازوردية بكسر الراء المهملة والموجود بكتابة القلم مد اللام، وكأن اللفظ كذلك معرب، ولم يتعرض له في القاموس، والمراد به البنفسج وهو منون مجرور بتقدير رب أى ورب بنفسجة (تزهو) بصيغة المبني للفاعل أخذاً من زها كمنع إذا تكبر، وفيه لغة أخرى وهو أن يكون بصيغة

(١) البيتان لابن المعتز، أوردهما الطيلى في التبيان (٢٧٣/١) بتحقيق د. عبد الحميد هندواى والعلوى في الطراز (٢٦٧/١)، واللازوردية: البنفسجة نسبة إلى اللازورد وهو حجر نفيس.

المبنى للمفعول والمضارع منه يزهى فهو مزهو، ولا يخفى أن نسبة التكبر للبنفسج تجوز، والمراد أن لها علواً وارتفاعاً في نفسها (ببهجتها بين الرياض) جمع روض وهو البستان كثوب وثياب (على حمر اليواقيت) متعلق بتزهو أى: تتكبر على اليواقيت الحمر، واليواقيت يحتمل أن يراد بها اليواقيت المعلومة، ويحتمل أن يراد بها الأزهار المخصوصة وهى شقائق النعمان وسماها يواقيت لتشبيهه لها فى الحمرة بالياقوت المعلوم وهو المناسب للبنفسج، لكن لا يناسبه قوله بين الرياض؛ لأن الشقائق إنما يكون غالباً فى الجبال، كذا أشير إليه وفيه ضعف لكثرة وجوده فى غير الجبال أيضاً وفى رياض الجبال والخطب سهل (كأنها) أى: كأن البنفسجية، وعنى بها رأسها من الأوراق وما أحاطت به لأمع الساق، بدليل قوله: (فوق قامات) أى: فوق ساقاتها، وجمعها باعتبار الأفراد (ضعفن بها) أى: ضعفن عن تحملها؛ لأن ساقها فى غاية الضعف واللين (أوائل النار فى أطراف كبريت)، فقد شبه نور البنفسج بأوائل النار عند أخذها بأطراف الكبريت فى الهيئة الحاصلة من تعلق أجرام صغيرة لطيفة على شكل مخصوص ولون الزرقة بجرم أصغر، وتعلق أوائل النار بأطراف الكبريت موجود كثيراً عند الناس وقت الحاجة إلى ذلك والهيئة المذكورة واضحة فى ذلك؛ لأن نار الكبريت زرقاء، وإنما قال: "أوائل" لتحقيق إحاطتها بالصفرة؛ لأنها عند تمكنها واستعمالها بمجموع الكبريت لا تبقى صفرة لكن أغرب فى إلحاق البنفسج بها؛ لأن البنفسج جسم ندى ونور رياضى، وإنما ينتقل منه عند إرادة ما يضاهيه للتشبيه لما هو من جنس الأزهار الرياضية دون النار، لا سيما فى أطراف الكبريت فإنها جرم حار يابس ديارى متعلق بوقود الاشتعال فيه نادر باعتبار وقود آخر، فبينهما غاية البعد، فعند حضور البنفسج يبعد حضور النار المذكورة، فإحضارها معها غاية فى الدور، ولو لم يمتنع وجودها كما فى بحر المسك موجه الذهب، فثبت الاستطراف فى التشبيه حيث حقق فيه العناق بين صورتين بينهما غاية المبالغة مع تشابههما هيئة، والعناق بكسر العين من عانق عناقاً

وقد يعودُ إلى المشبَّه به، وهو ضربان:
أحدهما: إيهام أنه أتم من المشبه؛ وذلك في التشبيه المقلوب؛ كقوله
[من الكامل]:

وَبَدَأَ الصَّبَاحُ كَأَنَّ غُرَّتَهُ وَجْهَ الْخَلِيفَةِ حِينَ يُمْتَدِّحُ

ومعانقة كقاتل قتالاً ومقاتلة، وسبب الاستطراف في المشبه إظهاره في صورة أى: في وصف النادر وإن كان ندوره مقيداً بوجود المشبه، والناذر يستغرب ويستطرف كما تقدم، ولك أن تقول: المستطرف حينئذ في الحقيقة هو القران بين صورتين متباعدتين لا المشبه، اللهم إلا أن يقال لما تعلق بالمشبه كالمشبه به نسب إليه، تأمل.

غرض التشبيه بعوده إلى المشبه به:

ثم لما ذكر أن الغرض يعود إلى المشبه في الأغلب أشار إلى أن الغرض قد يعود إلى المشبه به، ونعني به مدخول الكاف ونحوها، سواء كان مشبهاً في نفس الأمر أو مشبهاً به فقال: (وقد يعود) الغرض من التشبيه (إلى المشبه) لفظاً، وإن كان مشبهاً معنى كما في الضرب الأول من الضربين المشار إليهما بقوله: (وهو) أى: الغرض العائد إلى المشبه به (ضربان: أحدهما) أى: أحد الضربين.

إيهام أن المشبه به أتم من المشبه في وجه الشبه:

(إيهام) أى: أن يوقع المتكلم في وهم السامع (أنه) أى: أن المشبه به لفظاً (أتم) في وجه الشبه (من المشبه) لفظاً، وإن كان مشبهاً به معنى، (وذلك) الإيهام الذي هو الغرض إنما يوجد (في التشبيه المقلوب)، وهو الذي يجعل فيه المشبه الذي هو الناقص بالأصالة مشبهاً به، ويجعل فيه المشبه به الذي هو الكامل بالأصالة مشبهاً، وإذا جعل كذلك صار بمقتضى أصل تركيب التشبيه الناقص كاملاً وهو المشبه به لفظاً والكامل ناقصاً وهو المشبه لفظاً وذلك (كقوله) أى: محمد بن وهيب (وبدا)^(١) أى: ظهر (الصباح)

(١) البيت لمحمد بن وهيب الحميري في مدح الخليفة المأمون الإشارات ص(١٩١)، والطبى في شرح المشكاة (١٠٨/١) بتحقيق د. عبد الحميد هندأوى.

.....

يحتمل أن يراد به الضياء التام عند الإسفار، ويحتمل أن يراد به ما كان قبل ذلك من الضياء والظلمة المخلوطة به، وذلك قبل الإسفار، فعلى الأول تكون الإضافة في قوله: (كأن غرته) إضافة البيان، أى: كأن الغرة التى هى الصباح، وذلك أن الغرة فى الأصل هى بياض فى وجه الفرس فوق الدرهم، واستعيرت للإشراق فى ذلك الوقت، فإذا أريد بالصباح الإسفار فهو كله بياض فيكون المراد بالغرة نفس الصباح، وعلى الثانى تكون الإضافة على أصلها لإحاطة الظلمة فى ذلك الوقت بإشراق هو كالغرة بالنسبة لذلك الإظلام، والخطب فى مثل هذا سهل، وإنما تنزلنا له على عادتنا فى قصد بيان ما قد يتعلق ببيانه غرض الناظر فيه (وجه الخليفة حين يمتدح) هذا هو المشبه بالأصالة ضرورة أن إشراق الصباح أقوى ضياء وأظهر من إشراق وجه الخليفة، لكن عكس التشبيه فجعله مشبهاً به ليوهم أن هذا المشبه به لفظاً وهو وجه الخليفة أقوى من المشبه لفظاً وهو الصباح، أو غرته على قاعدة ما يفيد التشبيه بالأصالة من أن المشبه به أقوى من المشبه فى الوجه؛ إذ قد اشتهر أن المشبه لا يقوى قوة المشبه به، وقد عرفت أن هذه القوة إن حملت على كون الوجه أتم فى المشبه به على ما قررنا لم تطرد، وإنما تلزم فى غرض التقرير كما تقدم، وإن حملت على كونه أقوى فى المعلوماتية اطردت فى غالب الأغراض أو فى كلها على ما نبينه بعد، وإذا أريد كما قررنا بالمشبه به ما كان كذلك لفظاً، وإن كان مشبهاً فى المعنى صح قوله قد يعود الغرض إلى المشبه به فلا يقال الغرض هنا عائد إلى المشبه فى المعنى فى التشبيه المقلوب، وذلك لما قلنا من أنا نريد بالمشبه به ما كان كذلك لفظاً، والغرض هنا تقرير إشراق وجه المدح فى الذهن حتى لا يتوهم فيه نقصان زيادة فى مدحه، فناسب هذا القلب الذى هو أكد تقريراً لإيهامه أنه أقوى من الصباح، ولو شبه وجهه بالصباح أفاد الغرض، لكن العكس أقوى، وقيد إشراق وجه المدح على وجه يقتضى أكملته على الصباح بحين الامتداح ليدل على معرفة حق المادح وعلى كرم المدح؛ وذلك لأن من المعلوم أن

والثاني: بيان الاهتمام به؛ كتشبيه الجائع وجهاً كالبدن في الإشراق،

والاستدارة بالرغيف؛

إشراق الوجه حال الامتداح يدل على شيئين أحدهما قبول المدح، وذلك يستلزم معرفة حق صاحبه لمقابلته بالسرور التام الواضح، وإلا كان مقتضى الحال مقابلته بالعبوس والإغضاء، ولو بأن يستر حملاً إن كان المدوح كريماً، والآخر كون المدوح طبعه الكرم؛ لأن الكريم هو الذي تهزه الأريحية، أي: الانبساط حال المدح حتى يظهر أثرها على وجهه، وإلا كان المناسب لحاله حيث كان لثيماً العبوس الذي هو مقتضى طبعه، فأفاد الشاعر بذلك معرفة المدوح حق المادح وتعظيمه بين يدي الحاضرين بالإصغاء إليه والارتياح، أي: الاطمئنان إليه وإلى مدحه، وأفاد كمال كرم المدوح حيث يتصف بالبشر والطلاقة حالة المدح وإلا فالآمة تقتضى العبوس والكبح ولو مع إظهار القبول للمدح والانبساط له، وليس من التشبيه المقلوب كما في هذا المثال قوله تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ﴾^(١) وإن كان النور لا مناسبة بينه وبين المشكاة في قوته؛ لأن المشكاة هي المعلومة عند المخاطبين بإحساسها فالتشبيه في ذلك من باب الإلحاق بما تقرر علمه عند المخاطبين لا من باب القلب وهو ظاهر.

بيان الاهتمام بالمشبه به:

(و) الضرب (الثاني) من الغرض العائد إلى المشبه به (بيان الاهتمام به)، أي: إظهار المتكلم للسامع أنه مهتم بالمشبه به، ولا بد في نحو هذا من وجود قرينة تدل على القصد (ك) أمارة العدول عما يناسب إلى غيره مع قرينة الحال في (تشبيه) الإنسان (الجائع وجهاً) مفعول تشبيه، أي: كأن يشبه الجائع وجهاً، وهو (كالبدن في الإشراق) أي: في التلون (والاستدارة) أي: في الشكل (بالرغيف) متعلق بتشبيه، أي: كأن يشبه الوجه المذكور بالرغيف فإن المشبه لما عدل عن تشبيهه بالبدن الذي هو المناسب دل كلامه مع مصاحبة بعض القرائن الحالية أيضاً على أنه جائع جوعاً أوجب له كونه بحيث

(١) النور: ٣٥.

ويسمى هذا إظهار المطلوب.

هذا إذا أريد إلحاق الناقص - حقيقة أو ادعاءً - بالزائد،

إذا التفت إلى ما يشبه به هذا الوجه لم يجد أقرب من الرغبة لشدة الرغبة الموجبة لعدم زواله عن الخاطر، (ويسمى) هذا التشبيه الذى فيه هذا الغرض الخاص وهو بيان الاهتمام بالمشبه به (إظهار المطلوب)، وذلك لإتيان صاحبه بما يدل على أنه جائع، وأن الرغبة مطلوب عنده حتى لا يجد فى خاطره عند قصد التشبيه غيره كما بينا؛ وإنما يحسن المصير إلى هذا وشبهه مما فيه إظهار المطلوب فى مقام الطمع فى حصول المطلوب كما روى أن بعض الملوك قال لبعض ندمائه كمثّل قولنا وعالم يعرف بالسجزي فقال ذلك الندم أشهى إلى النفس من الخبز ففهم مراده فقدم إليه مائدة وقد تبين من قولنا بحيث إذا التفت إلى ما يشبه به هذا الوجه لم يجد أقرب من الرغبة أن ذلك الرغبة فى ادعاء الجائع أظهر فى وجه الشبه من المشبه فاندفع ما قيل من أن إظهار المطلوب لا أعرفية فيه للوجه، بل لا وجود له حقيقة أصلاً، وذلك لأن الجائع زعم أنه أشرق وأجمل شكلاً للحاجة إليه من الوجه المشبه، فعلى هذا قوله: (هذا إذا أريد إلحاق الناقص بالزائد حقيقة أو ادعاءً) يتناول ما فيه غرض إظهار المقصود كما يتناول غيره مما تقدم، فإلحاق الناقص بالزائد حقيقة يتناول ما فيه غرض التقرير لما تقدم أن الوجه يجب أن يكون فيه أتم، ويتناول ما فيه بيان الحال أو مقدارها وما فيه غرض التزيين أو التشيين بناء على ما قدمناه فيهما، وإن كان الظاهر من كلام المصنف عدم اعتباره كما أشرنا إليه ووجه الزيادة فى الجميع أن الوجه فى الكل أعرف من المشبه به منه فى المشبه فقد زاد المشبه به على المشبه بالأعرفية فى الوجه وإلحاقه بالزائد ادعاءً يتناول التشبيه المقلوب كما تقدم أن المشبه به لفظاً جعل على سبيل الادعاء أقوى، ويتناول إظهار المقصود بالوجه الذى قررنا، وأما ما فيه غرض الاستطراف فقد قدمنا أن الوجه فيه أخفى لندرة حضوره، وعليه فلا يتناوله هذا الكلام، ويكون هذا الحكم للأغلب باعتبار ما يتبادر من التشبيه، يعنى وما لم يكن كذلك فملحق به لضرب من

فإن أريد الجمع بين شيئين في أمر: فالأحسن ترك التشبيه إلى الحكم بالتشابه؛ احترازاً من ترجيح أحد المتساويين؛

التأويل والتسامح، ويحتمل أن يتناوله باعتبار الغرض؛ لأن منشأ الاستطراف ندرة حضوره وامتناعه عادة، وتلك الندرة إنما كانت في المشبه به فيكون الاستطراف الناشئ عنها بالمشبه به ألزم وأولى، وعلى هذا يكون المراد بالأكمالية والزيادة الأكمالية فيما يتعلق بالتشبيه من غرض أو وجه، ولما كان في تناول هذا الكلام لجميع ما تقدم خفاء كما أشرنا إليه ورد البحث عليه بأن التشبيه ليس من مقتضيات إلحاق الناقص بالكامل دائماً حتى إنه إذا لم يرد لزوم العدول إلى التشابه كما اقتضاه كلام المصنف على ما يذكره بعد، والجواب ما تقدم فتأمل هنا، وإلى ما ذكر وهو أنه إذا لم يرد إلحاق الناقص بالكامل عدل عن التشبيه إلى التشابه، أشار بقوله: (فإن) لم يرد إلحاق الناقص بالزائد كما هو أصل التشبيه والمتبادر منه، بل (أريد الجمع بين شيئين في أمر) ما من الأمور وقصد من ذلك الأمر القدر الذي اشتركا فيه واستويا فيه، ولم يقصد ما ازداد به أحدهما على الآخر في ذلك الأمر وإن كانت تلك الزيادة موجودة في نفس الأمر، إما لاقتضاء المقام المبالغة في ادعاء التساوى، وإما لأن الغرض وجود أصل الاشتراك فيلغى الزائد إن كان فتحقق التساوى في المراد بين الطرفين (فالأحسن) حيث كان القصد الجمع المذكور (ترك التشبيه) بأن يعدل عن صيغته (إلى الحكم بالتشابه) بأن يؤتى بما يدل على التشابه والتساوى، وذلك بأن يعبر بالفاعل المقتضى لحصول مدلوله من الجانبين فيكون كل من الأمرين مشبهاً ومشبهاً به، فلا يكون من التشبيه السابق المقتضى لتعين المشبه من المشبه به، قيل: وشرط ذلك كون الفعل لازماً كتشابهها وتماثلاً، وأما إن كان متعدداً أفاد التشبيه كيشبه كذا أو يماثل كذا، وإنما يعدل إلى الحكم بما يدل على التماثل لكونه هو المدعى، والمراد (احترازاً من ترجيح أحد المتساويين) في ذلك الأمر المشترك فيه حتى صار به كل منهما مشبهاً ومشبهاً به فلا مرجح وهو باطل، والاحتراز عن الترجيح الباطل يقتضى ترك صيغة التشبيه كما ذكرنا،

كقوله [من الطويل]:

تَشَابَهَ دَمْعِي إِذْ جَرَى وَمُدَامَتِي فَمِنْ مِثْلِ مَا فِي الْكَأْسِ عَيْنِي تَسْكُبُ
فَوَاللَّهِ، مَا أَذْرِي أَبِالْخَمْرِ أَسْبَلْتُ جُفُونِي أَمْ مِنْ عِبْرَتِي كُنْتُ أَشْرَبُ^(١)

إذ لو أتى بصيغة التشبيه أفاد ترجيح أحدهما فيه وهو ينافي المدعى المقصود فلذلك يعدل إلى ما يدل على التساوى والتشابه (كقوله: تشابه دمعي إذ جرى) أى: وقت جريانه من عيني (ومدامتي) والمدامة الخمر (فمن مثل ما) أى: الخمر الذى (فى الكأس)، وهو إناء يشرب فيه الخمر، (عيناى تسكب)، وسكب الدمع إرساله وإرسال العين من مثل ما فى الكأس يحتمل أن يكون على معنى التماثل الحقيقى فيطابق قوله: تشابه دمعي ومدامتي وقوله: (فوالله ما أدرى أبالخمير أسبلت جفوني)، أى: هطلت (أم) من (عبرتي) أى: دمعي (كنت أشرب)، ويحتمل أن يكون على معنى تشبيه الدمع بالخمير؛ لأن العدول إلى التشابه بعد قصد التسامح لا يجب كما دل عليه قوله، فالأحسن ترك التشبيه، وسيأتى وجه ارتكاب التشبيه فيما كان كذلك، فالشاعر هنا لما اعتقد التساوى بين الدمع والخمر لادعائه كثرة الدمع حين قصد الشرب وصفاء الخمر كالدمع قصداً لمدحها فأراد إظهار الالتباس فى المشروب من كثرة الدمع وصفاء الخمر عدل عن التشبيه المقتضى للترجيح ونفى الالتباس إلى التشابه المفيد للالتباس المدعى من كثرة الدمع وصفاء الخمر، وقوله: "بالخمير" متعلق بأسبلت، والباء فيه للتعديّة؛ لأن أسبل يكون لازماً فيفتقر إلى التعديّة، يقال: أسبل الدمع والمطر إذا هطل، أى سال كثيراً، وأسبلت السماء كذلك، ومن قال إنها زائدة جعل أسبل بمعنى أرسل، فإن أراد أنها تجب زيادتها فهو وهم، وإن أراد احتمال زيادتها فارتكاب زيادتها مع إمكان جعل الفعل لازماً فتكون للتعديّة مما لا ينبغى أيضاً، ولكن بيان كونها للتعديّة بمجرد لزوم الفعل لا يخلو من بحث لأن نسبة الإسبال إلى غير السابل من المطر والدمع

(١) البيتان لأبي إسحاق الصابى فى الإشارات ص ١٩٠، الأسرار ص ١٥٦.

ويجوز التشبيه -أيضاً-

مجاز، فإذا قيل: "سالت العين" فالمراد سيلان دمعها، فينبغي نصب الدمع على التمييز الذى هو الأصل، فإدخال الباء عليه زيادة أيضاً، اللهم إلا أن يضمن الفعل معنى امتلاً مثلاً أو يحقق فيه السيلان مبالغة، وتكون الباء للاستعانة عليه، تأمل.

(ويجوز التشبيه أيضاً) فى الطرفين اللذين أريد الجمع بينهما فى أمر قصد تساويهما فيه بأن لا يراد الزائد منه فى أحدهما إن كان، بل أريد نفس القدر الذى اشتركا فيه وحصل فى كل منهما، وإنما جاز الجمع بينهما بطريق التشبيه مع هذا القصد المفضى للعدول إلى التشابه كما تقدم لأن العدول لا يجب كما أشار إليه بقوله: فالأحسن ترك التشبيه، وإنما لم يجب لأن المتكلم قد يكون أحد الطرفين عنده أهم إما لكونه أول خاطر لمحبه فيه أو لكونه هو المخبر عنه فيقدم لكونه يجب أن يكون مبتدأ حينئذ فيخير عنه بكونه كالآخر، وذلك كمن لقي فرسه أو سئل عن حاله فى الجملة أو شغف به فأراد الإخبار عنه فيقول: "غرة فرسى كياقوتة فى كف ملك"، وليس غرضه تزيينه ولا تقرير كمال الغرة؛ لأنها عنده أعظم من أن تزين أو تقرر، بل الغرض مطلق تمييزه بما ذكر، وإنما قدمه للاهتمام به محبة أو ذكراً فإن كان ثم شيء آخر فهو غير مقصود، وقد يكون حديثه أولاً فى أحد الطرفين فأنجر الكلام إلى وصفه فيناسب تقديمه، وجعله مشبهاً؛ لأن أصل تركيب الكلام أن يكون كذلك، وهذا من معنى الاهتمام؛ لأن إجراء الشيء على المناسب الأصلى من التقديم مما يقتضى الاهتمام بذلك التقديم فيكون المقدم أهم باعتبار ذلك التقديم، وذلك كما إذا كان يصف لسيلاً سرى فيه أو فرساً سرى عليه فانتهى به الحديث إلى وصف ما تعلق بكل منهما فيجعل غرة الثانى كالصبح أو صبح الأول كالغرة فى مجرد ظهور إشراق فى ذى سواد من غير قصد قوة ولا ضعف لغرض من الأغراض كإظهار الواقع فى نفسه وإظهار قوة العارضة على إيراد التشبيه، فإنه مما يتفاوت فيه البلغاء فيقول إذا انتهى فى وصف الليل إلى الفجر وكأنه غرة فرس، وفيما إذا كان وصفه فى الفرس حتى انتهى إلى غرته وكأنه ضياء

كتشبيه غُرة الفرس بالصبح، وعكسه، متى أريد ظهور مُنيرٍ في مظلمٍ
أكثر منه.

الفجر، وإلى هذا أشار بقوله: (كتشبيه غرة الفرس بالصبح) يعنى فيما إذا اقتضى الحال
تقديمها، وجعلها مشبهة لكون الكلام انجر إليها أو للاهتمام بها، (و) كـ (عكسه)
يعنى تشبيه الصبح بالغرة لمثل ما ذكر من الاهتمام أو كون الكلام انتهى إليه، وإنما
يكون تشبيه أحد هذين بالآخر من هذا القبيل أعنى من التشبيه الذى لا يقصد فيه
إلحاق الناقص بالكامل (متى) أى: حيث (أريد) أن وجه الشبه (ظهور منير في مظلم
أكثر منه) فى كل من الطرفين، ولا شك أنهما استويا فى هذا المعنى، وأما لو أريد إظهار
قوته فى المشبه بإلحاقه بما هو أقوى حقيقة فيما إذا كانت الغرة مشبهة أو ادعاء فى
العكس كان من التشبيه السابق، ولهذا قال: "متى أريد ظهور منير فى مظلم أكثر" إشارة
إلى أنه لو قصد إلحاق ناقص بكامل فى الوجه حقيقة هنا لزم جعل الغرة مشبهة
والصبح مشبهة به، فيقتضى ذلك وصف غرة الفرس بالضياء والانبساط، أى: اتساعها
وفرط تألقها، أى: لمعانها كما فى الصبح؛ لأنه فى هذا المعنى أقوى، يعنى ولو قصد
المبالغة فى الادعاء عكس التشبيه كما قررنا فإن قيل التشبيه فيما ذكر لرعاية الاهتمام
والمناسبة ينافى الجواز؛ لأنه يقتضى الوجوب ويناقض أحسنية العدول إلى التشابه،
قلت: المراد بالجواز هنا نفى الامتناع الصادق بالوجوب، ولا ينافى الأحسنية، لأنها
أيضاً للوجوب لأن الأحسن فى باب البلاغة للوجوب، وعلى هذا فما تقدم من دلالة
الأحسنية على الجواز فى مقابله لا يخلو من تسامح، وقد يقال: يحتمل أن يبقى الكلام
على ظاهره فيكون العدول إلى التشابه هو الأولى مطلقاً، والغرض المذكور مجوز لا
موجب، وذلك لأن السبب فى الشيء لا يقتضى الوجوب دائماً لصحة أن يكون
للأرجحية أو للجواز، وهو هنا للجواز، وفيه ضعف لمنافاة ذلك لما تقرر فى علم
البلاغة من أن رعاية مقتضى الحال واجب والحسن فيها من قبيل الواجب، ولا يقال
المراد الحسن البديعى لأننا نقول هذه الأغراض المقررة هنا معنوية مناسبة للحال تأمل.

وهو باعتبار طرفيه:

إما تشبيه مفرد بمفرد، وهما غير مقيدتين؛

ولما فرغ من ذكر أقسام الغرض من التشبيه شرع في تقسيم التشبيه وهو إما باعتبار الطرفين أو باعتبار الوجه أو باعتبار الغرض أو باعتبار الأداة، وقد أتى بها المصنف على هذا الترتيب فقال:

أقسام التشبيه باعتبار طرفيه:

(وهو) أى: التشبيه ينقسم (باعتبار طرفيه) إلى أقسام، وذلك أن طرفيه وهما المشبه والمشبه به إما أن يكونا مفردين معاً أو مقيدتين معاً أو المشبه مفرد والآخر مقيد أو العكس، أو مركبين معاً أو المشبه مركب والثاني مفرد أو العكس، أو المشبه مركب والثاني مقيد أو العكس، فهذه تسعة أقسام من ضرب ثلاثة أحوال: الأفراد والتركيب والتقييد في نفسها، فإن المشبه إن كان مركباً فالمشبه به إما مركب أو مفرد أو مقيد، فهذه ثلاثة إن كان مركباً ومثلها إن كان مقيداً ومثلها إن كان مفرداً المجموع تسعة، وقد تقدم قوله طرفاه إما حسيان إلى آخره، وذلك تقسيم فيه باعتبار طرفيه أيضاً فلم يعبه هنا على أن بعض أقسام الأفراد والتركيب مأخوذة من قوله فيما تقدم والمركب الحسى فيما طرفاه مفردان إلى آخره إلا أن الأخذ هنالك لزومى فصرح به هنا في محله، ثم هذه التسعة صيرها المصنف أربعة بأن جعل التقييد من حيز الأفراد فجعل أقسام المقيد والمفرد في مقابلة ما فيه التركيب وجعل ما فيه التركيب ثلاثة أقسام ما انفرد فيه التركيب وما اجتمع فيه مع مفرد، سواء كان المفرد مقيداً أم لا، وجعل ما اجتمع فيه مع مفرد قسمين ما تقدم فيه المركب وما تأخر فيه، وإلى ذلك أشار بقوله:

الأول: تشبيه مفرد بمفرد:

(إما تشبيه مفرد بمفرد) أى: التشبيه باعتبار الطرفين أربعة أقسام لأنه إما تشبيه مفرد بمفرد (وهما) أى: والحال أنهما (غير مقيدتين) بمجرور وحال ووصف وغيره مما يكون له تعلق بوجه الشبه، واحترزنا بقولنا مما يكون له تعلق بوجه مما ما يذكر من القيود

كتشبيه الخد بالورد. أو مقيدان؛ كقولهم: هو كالراقم على الماء.

لأحد الطرفين، لكن لا تعلق له بوجه الشبه فلا يكون به الطرف مقيداً كما سنبه عليه عند إثباتنا بقوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾^(١) تمثيلاً للمفردين بلا تقييد، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى في التركيب (كتشبيه) أى: ومثال التشبيه في المفردين غير المقيدين تشبيه (الخد بالورد) في الحمرة، والحمرة وجه مفرد، وقد تقدم أن المفرد طرفاه مفردان؛ إذ لا يمكن تعلقه بمتعدد ما دام مفرداً حقيقة، والخد والورد لا يخفى إفرادهما، ومن تشبيه المفرد بالمفرد بلا تقييد قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ﴾ أى: كاللباس لكم، "وأنتم لباس هن" أى: كاللباس هن، ووجه الشبه بين اللباس والرجل والمرأة أن كلا منهما يلاصق صاحبه ويشتمل عليه عند المعانقة والمضاجعة كما يلاصق اللباس صاحبه ويشتمل عليه، وقيل كون كل منهما يستر صاحبه بالتزويج عما يكره من الفواحش كما يستر الثوب العورة، وحيث اعتير في الوجه كونه اشتمالاً أو سترًا عما لا ينبغي استقلال به اللباس؛ لأن كل لباس موصوف بكونه بحيث يشتمل ويستتر به من غير توقف على كونه للرجال ولا على كونه للنساء، فما أفاده المجرور وهو كونه للنساء أو للرجال لا يتوقف عليه الوجه، وما لا يتوقف عليه الوجه لا يعد في التقييد ولا في التركيب، إذ لا دخل في التشبيه إلا لما يتوقف عليه، ويؤخذ باعتباره، فلهذا قلنا: إن هذا التشبيه من تشبيه المفرد بالمفرد بلا تقييد، ولم نعد المجرور في الطرف الذى هو اللباس قيداً وهو لكم ولهن فليفهم.

(أو) هما أعنى المفردين (مقيدان). بمجرور أو غيره مما يتعلق به وجه الشبه كما تقدم، وقد جعل المصنف المقيد من المفرد كما أشرنا إليه فيما تقدم، وذلك (كقولهم) فيمن لا يحصل من سعيه على طائل أى: على فائدة (هو كالراقم على الماء)، وقد تقدم بيان هذا المثال ووجه الشبه بينهما استواء وجود الفعل وعدمه في عدم الفائدة، ولا شك أن هذا الوجه لا يستقل بأخذه مجرد معنى الراقم بدون نسبة رقمه إلى كونه على

(١) البقرة: ١٨٧.

أو مختلفان؛ كقولهم [من الرجز]:

وَالشَّمْسُ كَالْمِرَاةِ فِي كَفِّ الْأَشْل^(١)

وعكسه.....

الماء، وكذا لا يمكن أخذه من مجرد الساعى ما لم يعتبر كونه لا يحصل من سعيه على طائل، فعدم حصوله على طائل من سعيه قيد فيه، وبقولنا: في الوجه هو استواء الفعل وعدمه في نفى الفائدة، يعلم أن ما تقدم من أن الوجه هو عدم الفائدة تسامح من التعبير عن الشيء بما يستلزمه ويعتبر فيه، فعلى هذا الإيراد أن يقال عدم الفائدة هو الوجه، وقد جعل قيذاً، ولو صح كون الطرف مقيداً باعتبار الوجه لم يوجد طرف مفرد غير مقيد، فليفهم.

(أو) هما أى: المفردان (مختلفان) في التقييد وعدمه، وذلك بأن يكون أحدهما مقيداً، والآخر غير مقيد وغير المقيد منهما حينئذ إما أن يكون هو المشبه والمقيد هو المشبه به (كقوله) كما تقدم (والشمس كالمرآة) في كف الأشل فإن الشمس وهو المشبه لا تقييد فيها وما اعتبر معها من الحركة والشكل، وتموج الإشراق على الوجه السابق إنما ذلك في الوجه وتقييدها بزمن الطلوع وقرب الغروب طردى؛ لأن التشبيه صحيح فيها دون ذلك الاعتبار والمرآة وهو المشبه بها مقيدة بكونها في كف الأشل، إذ الهيئة الحاصلة من الاستدارة والحركة وتموج الإشراق على الوجه السابق التي هي الوجه لا تتحقق إلا باعتبار قيد كونها في كف المرتعش وما يتوقف عليه قيد، والتوقف هنا ضرورى، إذ المرآة في كف الثابت اليد لا يتصور فيها ما ذكر، وإما أن يكون، أعنى غير المقيد هو المشبه به، والمقيد هو المشبه وهو العكس المشار إليه بقوله: (وعكسه) أى: أن يشبه المقيد بغيره كما لو قيل المرآة في كف الأشل كالشمس عند قصد التشبيه المقلوب مثلاً وقد بينا أن المرآة مقيدة والشمس غير مقيدة، وذلك واضح.

(١) تقدم تحريجه.

الثاني: تشبيه مركب بمركب:

(وإِذَا تَشْبِيهُ مَرْكَبٍ بِمَرْكَبٍ) هو معطوف على قوله: إما مفرد بمفرد، يعني أن التشبيه إما مفرد بمفرد وهو ثلاثة أقسام كما تقدم وإما تشبيه مركب بمركب وقد تقدم أن المركب هو الهيئة الحاصلة من أشياء تضامت وتلاصقت في اعتبار المتكلم حتى صارت شيئاً واحداً بحيث إذا انتزع الوجه من بعضهما احتل التشبيه في قصد المتكلم وهو - أعني تشبيه المركب بالمركب - ثلاثة أقسام ما لا يظهر فيه لكل جزء من الأجزاء المنضمة نظير يصح تشبيهه به في المقابل إلا بتكلف، بل يراد المجموع وهيئته من غير ظهور المقابلة من الأجزاء، وذلك كقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَاراً﴾^(١) الآية، فإن المراد تشبيه قصة المنافقين بقصة من استوقد ناراً، فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم في وجود ما يكون نافعاً في الحين ويطمع في حصول المراد بمباشرة ثم يعقبه الانقطاع الموجب للهلاك والإياس من كل نفع، ولم يقصد فيه مفرد يقابله مفرد من تلك الجهة الأخرى، فإن أريد أن يتكلف في ذلك جعل المنافق كالمستوقد ناراً، وإظهاره للإيمان الذي انتفع به في الدنيا كوجود ضوء النار المنتفع به حينئذ وانقطاع انتفاع المنافق بالإيمان الذي أظهره بسبب الموت مع عقوبة الهلاك في النار والحجاب كانطفاء النار للمستوقد ووقوعه في ظلمة لا يبصر، ولكن هذه تكلفات، والمنهج في مثل تشبيه الهيئة بالهيئة والقصة بالقصة كما دل عليه ذلك هنا وأوجبه صريح ذكر المثل وما يظهر فيه المقابل من كل طرف، لكن عند التجريد لا يصح التشبيه لعدم صحة المعنى كما في المثال السابق عند اعتبار المقابلة التكليفية وذلك عند إلغاء لفظ المثل في غير القرآن العظيم مثلاً فإنه لا معنى لتشبيه المنافق وحده بمستوقد النار وحده ومثاله من غيره قوله:

قدامه في شامخ الرفة

كأنما المريخ والمشتري

منصرف بالليل عن دعوة قد أسرجت قدامه شمعاً^(١)

فإن تشبيه المريخ وهو النجم المعلوم بالرجل المنصرف عن الدعوة إلى الطعام في وليمة مثلاً لا معنى له منفرداً، وما يصح تشبيه كل مقابل بأخيه حتى يكون من تشبيه المتعدد، ولكن منع منه وجود الحسن في التركيب الذي لا يوجد في المتعدد وذلك كقوله:

وكان أجرام النجوم لوامعا درر نثرن على بساط أزرق^(٢)

فإن مقابل النجوم من الطرف الآخر هو الدر، ومقابل السماء المفهومة من ذكر النجوم بساط أزرق، وذلك ظاهر، ويصح التشبيه في كل منهما على الانفراد بأن يقال: النجوم كالدرر، والسماء كبساط أزرق، ولكن يفوت الحسن الذي اقتضاه التركيب المقصود للشاعر فإن إلحاق هيئة ظهور النجوم على السماء الأزرق بهيئة الدرر على البساط الأزرق أحسن وأرق ذوقاً من إلحاق النجوم المجردة بالدرر والسماء بالبساط على انفراد كل بصاحبه عند قصد تعدد التشبيه، والذوق السليم شاهد بذلك، ومما ظهر فيه المقابل، لكن قصدت فيه الهيئة، لأنها أرق، ولأن فيه مانعاً من التجريد كما قدمناه ما أشار إليه المصنف بقوله: (كما في بيت بشار) أي: كالتشبيه الكائن في بيت بشار السابق وهو قوله:

كأن مثار النقع فوق رعوسنا وأسيافنا ليل قهاوى كواكب^(٣)

فإنه شبه هيئة السيوف المسلولة المقاتل بها مع الغبار المثار فوق رعوسهم بهيئة النجوم مع الكواكب، والمقابل للسيوف هنا الكواكب، والمقابل للغبار الليل، ولكن المقصود

(١) البيتان قالهما القاضي التنوخي على بن داود أبو فهم في الإيضاح ص(٢٢٨) بتحقيق د. عبد الحميد هندوى، وهما في عقود الجمان (٢٤/٢).

(٢) البيت لأبي طالب الرقي في شرح عقود الجمان ص(٢٤/٢)، والإيضاح ص(٢٢٨).

(٣) البيت لبشار بن برد في ديوانه (٣١٨/١)، والمصباح (١٠٦) ويروى "رؤوسهم" بدل "رؤوسنا" قهاوى: تتساقط. خفف بمحذف إحدى التاءين.

وإما تشبيه مفرد بمركب؛ كما مرّ في تشبيه الشقيق.

الهيئة فإن قوله: تهاوى كواكبه ساقه مساق الوصف لليل فلا يستقل في التشبيه كما تقدم مع أن في اعتبار الهيئة الاجتماعية من الحسن ما لا يوجد في التجريد، وقد تقدم بيان ذلك وسبق هنالك تحقيقه فليراجع.

الثالث: تشبيه مفرد بمركب:

(وإما تشبيه مفرد بمركب) هو معطوف على ما عطف عليه ما قبله، أي: التشبيه إما مفرد بمفرد، بمفرد بأقسامه وإما مركب بمركب وإما مفرد بمركب، وأريد بالمفرد هنا ما يقابل المركب الشامل للمقيد لا ما يقابل المقيد لما تقدم أن المصنف أدخل المقيد في المفرد وتشبيه المفرد بالمركب (كما مر من تشبيه الشقيق) الذي هو مفرد لعدم تقييده بوصف أو غيره بأعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد، وهو مركب من عدة أمور، فهذه تلك الأمور الاجتماعية هي المعتبرة في التشبيه؛ لأن وجه الشبه في المشبه كونه ذا أجرام حمر مبسوطة على ساق طويل أنحضر، ولا يتم هذا الوجه في تلك الأمور إلا باعتبار مجموعها، ويدل على اعتبارها مجموعة، وأنه لم يعتبر أوراق الشقيق مع الأعلام ذكره لوصف الأعلام على وجه لا يصح أن يكون مشبهاً به وحده، فإن قيل هذا مقيد لأن الأعلام قيدت بالإضافة المقتضية لكونها من الياقوت ووصفت بكونها نشرت على رماح من زبرجد فليس هذا من تشبيه مفرد بمركب، بل بمقيد (قلت) لو كان التقييد النحوي يخرج عن التركيب لعدم التركيب أو لقل فإن قوله فيما تقدم "ليل تهاوى كواكبه" هذا من المركب مع أنه غاية ما فيه وصف الليل بتهاول الكواكب، ولكن إذا قيد بشيء من المقيدات النحوية من مفعول أو وصف أو ظرف أو مجرور أو غير ذلك فإن كان المقصود بالذات في قصد المتكلم هو المقيد تبع كان من باب المقيد وإن كان المقصود الهيئة الاجتماعية وتوصل إليها بتلك القيود، ولا ترجيح لما يوجد من أجزاء ذلك الطرف بعضها على بعض كان من قبيل المركب، فالفرق بين المقيد والمركب القصد الراجح في شيء مخصوص وعدمه، أما الرجحان باعتبار

وإما تشبيه مركب بمفرد؛

المتكلم أو عدمه فيكون باعتبار ذوقه المقتضى للاهتمام بشيء أكثر من غيره أو لعدم الاهتمام إلا بالمجموع وأما الرجحان باعتبار السامع فيكون باعتبار القرائن الدالة على قصد المتكلم أو باعتبار أنه لو استعمل ذلك التشبيه لم يطابق ذوقه وطبعه إلا لذلك الرجحان المقتضى للتقييد أو عدمه المقتضى للتركيب، والحاصل أن التفريق بين المقيّد والمركب لا يكون باعتبار التركيب اللفظي لاستوائه في الكل غالباً، وإنما يكون باعتبار قصد الهيئة بالذات، والأجزاء تبع أو باعتبار قصد جزء من الأجزاء، والربط بغيره تبع والحامل على أحد القصدين وجود الحسن فيه دون الآخر، وهذا الاعتبار، أعني إدراك وجود الحسن المقتضى لأحد الأمرين، إنما الحاكم فيه الذوق الجارى على استعمال البلغاء سليقة أو تطبعاً؛ ولهذا قيل: إن هذا الفن إذا التبس فيه باب بباب لم يفصل بينهما إلا الذوق، فهو أحوج كل فن إلى الذوق والأذواق تختلف ولا تنضبط فلا تجرى على نسق واحد في كثير من الأمور بخلاف المعقولات الصرفة، ومن ثم قيل: إن الفرق بين المقيّد والمركب أحوج شيء إلى التأمل، يعنى في تفسيره والتعبير عنه وفي إدراكه وأخذ حقيقته من كلام البلغاء مع اسم التقييد والتركيب، وأما إدراك كنهه في نفس الأمر لا بقيد اسم التقييد والتركيب وهو منشأ الصعوبة فهو أحوج شيء إلى الذوق، وإنما صعب في التعبير لأن التعبير عن الذوقيات أصعب شيء وإدراكها من التعبير كذلك، ولذلك يقال من وصف له البلوغ قبل الاحتلام لم يفهمه إلا بعده، وكذلك هو أصعب شيء في الإدراك حيث يدعى التركيب أو التقييد، ولم يطابق الذوق ذلك المدعى تأمله.

الرابع: تشبيه مركب بمفرد:

(وإما تشبيه مركب بمفرد)، يعنى بمفرد مقيّد بدليل المثال وهو معطوف أيضاً على ما عطف عليه ما قبله، يعنى أن التشبيه إما تشبيه مفرد بمفرد، وقد تقدمت أقسامه، وإما تشبيه مركب بمركب، وإما تشبيه مفرد بمركب، وإما تشبيه مركب بمفرد

كقوله [من الكامل]:

يَا صَاحِبِي تَقْصِيًا نَظْرَيْكُمَا تَرَيَا وَجُوهَ الْأَرْضِ كَيْفَ تُصَوِّرُ
تَرَيَا نَهَارًا مُشْمِسًا قَدْ شَابَهُ زَهْرُ الرُّبَا فَكَأَنَّمَا هُوَ مُقْمَرٌ^(١)

مقيد كقوله: (يا صاحبي تقصيا نظريكما) أى: أبلغا أقصى نظريكما بالمبالغة فى تحديق النظر، يقال تقصيته بلغت أقصاه، وإذا تقصيتما نظريكما واجتهدتما فيه ولم تقصرا فيه فانظرا ما قابلكما من الأرض بأن تلاحظا ملاحظة لا تقتضى المطالعة على مخبر الشئ فكأنما (تريا وجوه الأرض) أى: الأماكن البادية منها كالوجه (كيف تصور) أى: تريا كيف تبدو صورتها، أى: تريا كيفية صورتها بثبوت الإشراق لها كما دل عليه ما بعد، فقوله: "كيف تصور" بدل من وجوه مضارع سقطت منه تاء المضارعة، يقال: صوره الله فتصور، أى: فقبل التصوير، وبدت صورته فى الوجود، (تريا نهاراً) أى: تريا ضوء نهار وإلا فالنهار لا يرى من حيث إنه زمان (مشمساً) أى: ذا شمس لم تستر بغيم، ولهذا وصف النهار بكونه مشمساً وأراد بالشمس ضوءها الظاهر (قد شابه) أى: خالط ذلك النهار، أى: ضوءه (زهر) أى: لون زهر (الربا) جمع ربوة وهى المكان المرتفع، وأراد بالزهر النبات مطلقاً، وأطلق عليه الزهر؛ لأنه أحسن ما فيه مجازاً (فكأنما هو) أى: النهار بمعنى الضوء المشوب بلون النبات (مقمر) أى: ليل ذو قمر، أى: ذو ضوء قمر، فقد شبه النهار المشمس الذى شابه زهر الربا وهو مركب بالقمر أى: الليل المقمر وهو مفرد مقيد؛ لأن القمر وصف فى التقدير لليل للعلم بأن الموصوف بالمقمر هو الليل، وسبب ذلك أن الضوء لما وقع على اخضرار النبات كسر ذلك الاخضرار منه فكأنه ضعف حتى صار كأنه ضوء مخلوط بالسواد حتى لا تبدو فيه الأشياء البادية فى النهار فصار كحال الليل المقمر فى ضعف إشراقه حتى لا تبدو فيه الأشياء الخفية بسبب مخالطة السواد، وقوله: "تريا نهاراً" هو تفسير لكيفية وجوه الأرض فهو بدل أو عطف بيان، فكأنه يقول: تريا كيفية تلك الوجوه وهى كونها ذات إشراق مغلوب

(١) البيتان لأبي تمام من قصيدة يمدح فيها المعتصم، ديوانه ١٩٤/٢، والإشارات ص ١٨٣.

وأيضاً: إن تعدد طرفاه: إما ملفوف؛

باسوداد، وخص الربا بالرؤية، لأنها أظهر ما يتحقق فيها تلك الكيفية، فكأنها أشد خضرة لظهورها فيها أكثر أو لأنها أول ما تطلع عليه الشمس، وذلك مناسب لأن الضوء في ابتداء الطلوع ضعيف يناسب نقصانه بالاختضار، أو لأنها أنضر وأجل من الأغوار لارتفاعها وطهارتها وتحرك حسن النسيم فيها، أو لأنها هي المقصودة بالنظر غالباً لنضارتها وعلوها وبدوها، وهذا الوجه يرجع إلى الوجوه السابقة؛ لأن قصدها باعتبارها، وقيل المراد بالأزهار الأشجار التي لها أزهار إذا التفت في الربا فلا يبدو ما تحتها إلا كما يبدو في الليل وهو بعيد، وقد مثل المصنف لسبعة أقسام مما ذكرنا المفردان والمقيدان، والمفرد مع المقيد وعكسه، والمركبان والمفرد مع المركب، والمركب مع المقيد بناء على أن القمر من المقيد كما تقدم، وبقي مثالان مثال المقيد مع المركب، ومثال المركب مع المفرد؛ فالأول كتشبيه الليل القمر بالنهار المشمس الذي شابه زهر الربا، والثاني كتشبيه أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد بالشقيق وأسقطهما لظهورهما، ولإدخال الأفراد في التقيد، ثم أشار أيضاً إلى تقسيم آخر في مطلق التشبيه فقسمه إلى ملفوف ومفروق إن تعدد طرفاه معاً، وإلى تسوية وجمع إن تعدد أحدهما، وهذه الأشياء أعني اللف والتفريق والجمع والتسوية ولو كان الأقرب فيها أنها من البديع على ما يأتى في اللف والنشر وغير ذلك ساقها في التشبيه تكميلاً لأقسامه مع أن في بعضها شبه تركيب مفرد بمركب والعكس، فناسب بعض أقسام التشبيه فقال:

تقسيم آخر للتشبيه باعتبار طرفيه:

(و) نعود (أيضاً) إلى تقسيم آخر في مطلق التشبيه وهو تقسيم يعتريه باعتبار

وجود التعدد في طرفيه أو في أحدهما فنقول:

إن تعدد طرفاه فالتشبيه الملفوف والمفروق:

(إن تعدد طرفاه) معاً فصار تشبيهات لا تشبيهاً واحداً (ف) ذلك المتعدد

الطرفين الذي هو تشبيهات (إما ملفوف) أى: إما أن يكون هو المسمى بالملفوف اصطلاحاً

كقوله [من الطويل]:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا لَدَى وَكْرَهَا الْعُنَابُ وَالْحَشَفُ الْبَالِي

وهو الذى يؤتى فيه بمشبهات متعددة منفصلة أو بمشبهين على طريق العطف المفرق بين الأشياء أو غيره مما يقتضى الانفصال والتباين، ثم يؤتى بالمشبهات بها أو المشبهين بهما كذلك، وذلك (كقوله) أى: امرئ القيس يصف عقاباً بكثرة اصطيادها للطيور (كأن قلوب الطير)^(١) أراد بالطير الجنس الصادق بالكثير بدليل جمع القلوب (رطباً ويابساً) هما حالان من القلوب والعامل هو كأن لتضمنها معنى التشبيه أى: أشبه قلوب الطير فى حال كونها رطباً ويابساً، ولما كانت الرطوبة واليبوسة لا تجتمعان فى محل واحد علم أن كلا منهما وصف لغير ما ثبت له الآخر فلزم كونهما حالين على التوزيع، فالضمير فى كل منهما يعود إلى موصوفه وهو البعض المشمول للقلوب، فهذا فسر الضميران بأن قيل يابساً بعضها ورطباً بعضها، ولم يرد قائل ذلك أن لفظ البعض فيهما هو الفاعل حتى يلزم حذف الفاعل الظاهر، ولم يوجد فى الكلام الفصيح، وإنما أراد تفسير الضميرين العائدين إلى ما تضمنه الجمع المتقدم، فليفهم.

ولما تنافى الوصفان أفاد أن هنا قسمين منفصلين فى جانب المشبه وهما الرطب واليابس، فقد أتى فيه بمتعدد من هذه الحيثية (لدى) أى: عند (وكرها) أى: عش العقاب (العناب) هذا أحد المشبه بهما وهو المقابل للقلب الرطب، وهو حب أحمر مائل للكدورة على قدر قلوب الطير بثمره السدر البستاني، وهو المسمى فى العرف بالزقزوق (والحشف البالي) هذا هو المشبه به الآخر، وهو المقابل للقلب اليابس، والحشف أردأ التمر، ووصفه بالبلى تأكيداً لهيئة التشبيه، فإنه أشبه بالقلب اليابس فى شكله ولونه وتكاميشه من الحديد، وأما العناب مع القلب الرطب فلا يخفى تشابههما فى القدر واللون والشكل، وقد ظهر أن العناب للرطب والحشف للبالي؛ فالأول للأول والثانى للثانى، وهذا معنى اللف والنشر المرتب ولو عكس سمي ملفوفاً أيضاً لوجود اللف

(١) البيت لامرئ القيس فى ديوانه ص(٣٨)، والإشارات ص(١٨٢)، وفى عقود الجمان (٢/٢٥٠).

أو مفروق؛ كقوله^(١) [من السريع:]

النَّشْرُ مِسْكٌ وَالْوُجُوهُ دَنَّا نَيْرٌ وَأَطْرَافُ الْأَكْفِ عَنَّمْ

فيه، وإنما جزم بكون هذا التشبيه من المتعدد، لأنه ليس لوجود الرطب واليابس هيئة يعتد بها ويستحسنها الذوق أو يستطرفها السامع وإن اجتماعاً في الوكر حتى يكون من المركب؛ وإنما الفضيلة في اختصار ما تعلق به هذا التشبيه المتعدد وترتيبه، ولا فضيلة له باعتبار الهيئة لانتفاء حسناتها فلم تعتبر، وقلنا: "وإن اجتماعاً في الوكر" إشارة إلى أن المتعدد وإن اجتمع أطرافه في شيء لا يقتضى ذلك كون التشبيه تركيباً؛ إذ لو أوجب الاجتماع تركيباً لم يوجد متعدد ضرورة أنه لا بد من الاجتماع فيه ولو في إرادة سوقه في مجموع لفظ منطوق به في آن واحد ليفيد ما فيه للسامع دفعة واحدة؛ تأمل.

(أو مفروق) أى: إذا تعدد الطرفان معاً فيما أن يكون التشبيه في ذلك ملفوفاً أو يكون مفروقاً، بمعنى أنه يسمى بذلك أما تسمية الأول بالملفوف فلأنه لف أى: جمع فيه المشبهات في جهة ثم المشبه به في أخرى، وأما تسمية الثاني بالمفروق فلأنه هو الذى يؤتى فيه مع كل مشبه بمقابلة من غير أن يتصل أحد المشبهين بالآخر، بل يفرق بين المشبهين بالمشبه به فيؤتى بالمشبه ثم المشبه به ثم بمشبه آخر مع مشبه به آخر ثم كذلك (كقوله) أى: المرقش الأكبر في وصف نساء (النشر) منهن (مسك) أى: الرائحة الطيبة منهن كرائحة المسك في الاستطابة، ويحتمل أن يريد بالنشر الشعر المنشور الطيب فيكون تشبيهه بالمسك في الرائحة الطيبة ولون السواد (والوجوه) منهن (دنانيير) أى: كالدنانير من الذهب في الاستدارة والاستنارة مع مخالطة الصفرة؛ لأن الصفرة مما يستحسن في ألوان النساء (وأطراف) أى: أصابع (الأكف عنم)، والعنم شجر لين الأغصان محمر تشبه بأغصانه أصابع الجوارى المخضبة، فقد شبه النشر بالمسك والوجوه بالدنانير وأصابع الأكف بالعنم، جاعلاً كل مشبه مع مقابله، فافتقت المشبهات،

(١) البيت للمرقش الأكبر ربيعة بن سعد بن مالك، والعنم: شجر لين الأغصان. الإشارات ص ١٨٢، والأسرار ص ١٢٣.

وإن تعدّد طرفه الأول: فتشبيه التسوية؛ كقوله [من المجتث]:

صُدْغُ الْحَبِيبِ وَحَالِي كَلَاهُمَا كَاللَّيَالِي

ولذلك سمي مفروقاً كما تقدم، ثم أشار إلى ما إذا تعدد أحد الطرفين دون الآخر بقوله:

إن تعدد طرفه الأول فتشبيه التسوية:

(وإن تعدد طرفه) أى طرف التشبيه (الأول) وأراد بالطرف الأول المشبه؛ لأنه هو المقدم فى التركيب، ولو كان المشبه به مقدماً فى الأعرافية كما تقدم، يعنى إذا تقدم المشبه دون المشبه به (ف) ذلك التشبيه الذى وجد فيه هذا التعدد هو (تشبيه التسوية) أى: يسمى بذلك لوجود التسوية فيه بين المشبهين فيما ألحقا به وهو المشبه به مع تساويهما فى الوجه أيضاً، وذلك (كقوله صدغ الحبيب)^(١) أى: الشعر البادى من رأسه فيما بين الأذن والعين وهو المسمى بالصدغ (وحالى كلاهما) أى: كل منهما (كالليالى) وبعده:

وثره فى صفاء وأدمعى كاللآلى

ففى البيت الأول شبه شعر الصدغ بالليالى وشبه حاله بها، فقد تعدد المشبه وهو الصدغ وحاله، واتحد المشبه به وهو الليالى، وإنما قلنا باتحاده؛ لأن المراد بالتعدد هنا وجود معنيين مختلفى المفهوم والمصدوق لا وجود أجزاء للشئ مع تساويهما كما فى الليالى فسوى بين المشبهين فى إلحاقهما بالليالى فى الاسوداد إلا أن السواد فى حاله تخيلى لا حقيقى، ويحتمل مع ذلك أن يراد فى الوجه اقتضاء كل منهما التفريق بين الأحبة كما هو اقتضاء الليالى بناء منه على أن حاله موسومة بشؤم اقتضاءها البعد عن الحبيب وصدغ الحبيب من تيه صاحبه يقتضى المجانبة، وشبه فى البيت الثانى ثغر الحبيب أى: فمه يعنى الأسنان ودموعه باللآلى، أى: الدرر فى القدر والصفاء والإشراق، وإنما كان

(١) البيت بلا نسبة فى عقود الجمان (٢٦/٢)، وبلا نسبة فى الإيضاح بتحقيق د. عبد الحميد هنداوى ص (٢٢٩).

وإن تعدد طرفه الثاني: فتشبيه الجمع؛ كقوله^(١) [من السريع]:

كَأَنَّمَا يَيْسَمُ عَنْ لَوْلُو مُنْضِدٍ أَوْ بَرْدٍ أَوْ أَقَاحٍ

التشبيه من المتعدد لصحة المعنى بإلحاق كل من المشبهين وحده بالمشبه به في هذا الوجه، وليس لاجتماع المشبهين هنا أيضاً هيئة تعتبر في الاستحسان حتى يكون من المركب، وإنما الفضيلة في الاختصار والجمع في شيء واحد مع تباينهما.

وإن تعدد طرفه الثاني فتشبيه الجمع:

(وإن تعدد طرفه الثاني) وهو المشبه به دون الأول الذي هو المشبه كما تقدم (ف) ذلك التشبيه الذي تعدد طرفه الثاني هو (تشبيه الجمع) أى: يسمى بذلك لوجود اجتماع بين شيئين أو أشياء في مشابهة شيء واحد والتفريق بين الجمع والتسوية اصطلاح وإلا فيمكن أن يعتبر في كل منهما ما اعتبر في الآخر كما لا يخفى، وذلك (كقوله: بات نديماً لى) أى: مؤنساً لى بالليل (حتى) أى: إلى (الصباح أغيد) فاعل بات، والأغيد هو الناعم البدن (مجدول مكان الوشاح) أى: ضامر الخاضرتين والبطن؛ لأن ذلك موضع الوشاح، وهو جلدة ترصع بالجواهر أو ما يشبهها، تشد في الوسط أو تجعل على المنكب الأيسر معقودة تحت الإبط الأيمن للترزين، (كأنما ييسم) أى: كأن ذلك الأغيد متيسم، ولما اتصلت ما الكافة بكأن صلحت للدخول على الفعل أو كأن تيسمه تيسم عن لؤلؤ، والمعنى في الحالين واحد، (عن لؤلؤ) وهو الجوهر الصافي (منضد) أى: منظم، (أو) ييسم عن (برد) وهو حب الغمام، (أو) ييسم عن (أقاح) جمع أقحوان بضم الهمزة، وهو نور يتفتح كالورد، وأوراقه في شكلها أشبه شيء بالأسنان في اعتدالها، ومنه الأبيض الأوراق وهو المراد هنا، ومنه الأصفر، وتلك الأوراق البيض المشكلة بشكل الأسنان المعتدلة هي المعتبرة في التشبيه، ولا عبرة بما أحاطت به من الصفرة؛ لأن المراد تشبيه الأسنان لا مجموع الثغر، حتى يقال مما يستقبح

(١) البيت للبحتري، وفي ديوانه: (كأنما يضحك) بدلاً من (كأنما ييسم)، والبيت من قصيدة يمدح فيها

عيسى بن إبراهيم، ديوانه ٤٣٥/١، والإشارات ص ١٨٣.

وباعتبار وجهه:

كون منبت الأسنان أصفر الذى هو هيئة كالأقحوان؛ لأن الأوراق فيه نابتة فى صفرة، فلا يحسن التشبيه به، فافهم.

فقد تضمن هذا الكلام تشبيه أسنان ثغره بثلاثة أشياء اللؤلؤ المنضد، والبرد، والأقاح، فقد اجتمعت هذه الثلاثة فى تشبيه الأسنان بها فى الشكل، أو قربه فى بعضها، وفى اللون، ولا هيئة لمجموعها تعتبر هنا أيضاً؛ حتى يكون من التركيب، بل الفضيلة، فى اجتماعها فى مشبه واحد على وجه الاختصار، ولو شبه كل واحد به على حدة صح، فلذلك كان من المتعدد، وإنما قلنا تضمن هذا الكلام تشبيه أسنانه؛ لأن التشبيه هنا ضمنى لا صريح، إذ صريح اللفظ إن جعلت كأن للتشبيه، أنه شبه الأغيد بمن يتبسم عن نفس اللؤلؤ، والبرد، والأقاح، مجازاً أو حقيقة، وإن جعلت للظن فالمعنى تظنه متبسماً عن هذه الأشياء؛ لكن الغرض تشبيه أسنانه بما ذكر على كل حال، وعبر عن ذلك بتلك العبارة المتضمنة لإفادة الغرض، ويدل على قصد التشبيه وجود كأن؛ لأن المجاز يجب فيه - كما يأتى - أن لا يشم فيه رائحة التشبيه لفظاً، ولولا وجود لفظ كأن لأمكن أن يكون مجازاً، كقوله: يفتر أى: يتبسم عن لؤلؤ رطب، وعن برد، وعن أقاح، وعن طلع وهو جمار النخل، وعن حب وهو ما يطلع على الماء عند إفراغه على ماء آخر مما يشبه الزجاج فى الإشراق لا فى القدر، وقوله: يفتر لا يدل على التشبيه، بل هو قرينة المجاز، ويتضمن هذا المجاز أيضاً تشبيه الجمع لصحته، حيث صح المجاز فلا يبعد التمثيل به له، ثم أشار إلى تقسيم التشبيه باعتبار الوجه، وهو أنه إما تمثيل أو غيره، وإما مجمل، أو مفصل، وإما قريب، أو بعيد، فقال:

تقسيم التشبيه باعتبار وجهه:

(وباعتبار الوجه) معطوف على قوله: باعتبار الطرفين، أى: التشبيه باعتبار

الوجه ينقسم انقساماً آخر، وهو أنه:

إِمَّا تَمْثِيلٌ، وَهُوَ مَا وَجْهَهُ مُنْتَزَعٌ مِنْ مُتَعَدِّدٍ؛ كَمَا مَرَّ (١)،

تشبيه التمثيل:

(إِمَّا تَمْثِيلٌ) أى: إِمَّا أَنْ يَكُونَ مَسْمًى بِالتَّمْثِيلِ (وَهُوَ) أى: التَّمْثِيلُ (مَسَا) أى: التشبيه الذى (وَجْهَهُ) وَصْفٌ مُنْتَزَعٌ أى: مَأْخُوذٌ (مِنْ مُتَعَدِّدٍ) أى: مِمَّا لَهُ تَعَدُّدٌ فِي الْجُمْلَةِ سِوَاءِ كَانِ ذَلِكَ التَّعَدُّدُ مُتَعَلِّقًا بِأَجْزَاءِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ أَوْ لَا فَدَخَلَ فِيهِ عَلَى هَذَا أَرْبَعَةُ أَقْسَامٍ، مَا كَانَ طَرَفَاهُ مُفْرَدَيْنِ، وَمَا كَانَ مَرْكَبَيْنِ، وَمَا كَانَ الْأَوَّلُ مُفْرَدًا وَالثَّانِي غَيْرَ مَرْكَبٍ وَالْعَكْسُ، وَذَلِكَ (كَمَا) أى: كَالْوَجْهِ فِيمَا (مَرَّ) مِنْ تَشْبِيهِ الثَّرِيَا بِعَنْقُودِ الْمَلَاخِيَةِ، فَإِنَّمَا مُفْرَدَانِ، وَالْوَجْهُ هَيْئَةٌ انْتَزَعَتْ مِنْ أَجْزَاءِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَوَصَفَ جُزْئُهُ - كَمَا تَقْدُمُ تَحْقِيقُهُ - وَمَرَّ تَشْبِيهِ مِثَارِ النَّقْعِ مِنَ الْأَسْيَافِ بِاللَّيْلِ مَعَ الْكَوَاكِبِ، فَإِنَّمَا مَرْكَبَانِ، إِذْ لَيْسَ مَا اعْتَبِرَ فِي كُلِّ طَرَفٍ جُزْءًا أَوْ كَالْجُزْءِ لِمَجْمُوعٍ مَسْمًى بِاسْمٍ وَاحِدٍ كَمَا فِي الثَّرِيَا وَالْعَنْقُودِ حَتَّى يَكُونَا مُفْرَدَيْنِ، وَالْوَجْهُ هِيَ الْهَيْئَةُ الْمُنْتَزَعَةُ مِمَّا اعْتَبِرَ فِي كُلِّ طَرَفٍ مِنَ السِّيُوفِ وَالْغُبَارِ فِي الْأَوَّلِ، وَاللَّيْلِ وَالْكَوَاكِبِ فِي الثَّانِي، وَمِنْ أَوْصَافِ ذَلِكَ، وَقَدْ تَقْدُمُ تَحْقِيقُ ذَلِكَ أَيْضًا، وَمِنْ تَشْبِيهِ الشَّمْسِ بِالْمَرَاةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ، فَإِنَّ الْأَوَّلَ مُفْرَدٌ، وَالثَّانِي غَيْرُ مُفْرَدٍ، وَالْوَجْهُ هُوَ الْهَيْئَةُ الْمُنْتَزَعَةُ مِنْ عِدَّةِ أَوْصَافٍ كُلُّ مَنِهَا الَّتِي هِيَ بِمَنْزِلَةِ الْأَجْزَاءِ، وَقَدْ تَقْدُمُ بَيَانُ ذَلِكَ أَيْضًا، وَمِنْ تَشْبِيهِ الْمَرَاةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ بِالشَّمْسِ، فَإِنَّ الْأَوَّلَ غَيْرُ مُفْرَدٍ، وَالثَّانِي مُفْرَدٌ، وَعَلَى مَا ذَكَرَ مِنْ دُخُولِ تَشْبِيهِ الْإِفْرَادِ فِي التَّمْثِيلِ يَكُونُ التَّشْبِيهُ أَعْمَ مَحَلًّا مِنْ مَجَازِ التَّمْثِيلِ بِنَاءً عَلَى مَا اقْتَضَاهُ مَا يَأْتِي لِلْمُصَنِّفِ، وَفَسَّرَ كَلَامَهُ هُنَالِكَ مِنْ أَنَّ الِاسْتِعَارَةَ فِي الْمُفْرَدِ لَا يَوْجَدُ فِيهَا تَمْثِيلٌ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ يُرَادَ بِالْمُنْتَزَعِ مِنَ الْمُتَعَدِّدِ مَا لَا إِفْرَادَ فِي طَرَفِيهِ، فَيُطَابِقُ مَا سَيَأْتِي - وَاللَّهُ أَعْلَمُ - وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فَالتَّشْبِيهُ التَّمْثِيلِيُّ عِنْدَ الْجُمْهُورِ أَعْمَ مِمَّا كَانَ الْوَجْهُ فِيهِ حَقِيقِيًّا، بَأَنَّهُ يَكُونُ حَسِيًّا، كَمَا فِي تَشْبِيهِ مِثَارِ النَّقْعِ مَعَ الْأَسْيَافِ بِاللَّيْلِ مَعَ الْكَوَاكِبِ فَإِنَّمَا مَرْكَبَانِ، وَمِمَّا

(١) مِنْ تَشْبِيهِ الثَّرِيَا، وَتَشْبِيهِ مِثَارِ النَّقْعِ مَعَ الْأَسْيَافِ، وَتَشْبِيهِ الشَّمْسِ بِالْمَرَاةِ فِي كَفِّ الْأَشْلِ.

وقيده السكاكى بكونه غير حقيقى؛ كما فى تشبيه مَثَلِ اليهودِ بمَثَلِ الحمار.

كان غير حقيقى كما فى تشبيه حال المنافقين بحال الذى استوقد ناراً فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم، فى قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَاراً﴾^(١) الآية، وأما السكاكى فخص التمثيل بغير الحقيقى، وإلى هذا أشار بقوله: (وقيده) أى: وقيد (السكاكى) الوجه المنتزع من متعدد الذى يسمى تشبيهه تمثيلاً (بكونه) أى: بكون ذلك الوجه (غير حقيقى) حيث قال التشبيه به متى كان وجهه وصفاً غير حقيقى، وكان منتزعاً من عدة أمور، خص ذلك التشبيه الذى وجهه على الوصف المذكور باسم التمثيل، وذلك (كما) أى: كالوجه الموجود (فى تشبيه مثل اليهود) أى: حال اليهود وقصتهم (بمثل الحمار) يحمل أسفاراً، فإن وجه الشبه فى ذلك - كما تقدم - حرمان الانتفاع بأبلغ نافع مع الكد والتعب فى استصحابه، ولا شك أن هذا وصف منتزع من متعدد وهو عائد إلى التوهم، ولا يخفى أن الكد المرعى فى الوجه هنا إن أريد به الكد الحسى لم يكن مجموع الوجه غير حقيقى، وعليه يكون المراد بغير الحقيقى ما هو هيئة تتعلق بما ليس بمجموعه حقيقياً، ولك أن تحمله على الكد المعنوى، وعليه فلا يفتقر لما ذكر، والتقسيم العقلى فى الوصف هو أنه إما أن يكون حسياً خارجياً أو يكون عقلياً وجودياً، وكلاهما حقيقيان، أو يكون اعتبارياً محضاً لا وجود له إلا فى الأذهان والأوهام، والهيئة فى المركب من حيث إنها هيئة اعتبارية محضة، كما يؤخذ مما حررنا فيما مضى، فيجب أن يراد بكونها حسية هنا تعلقها بالمحسوس كهى فى بيت بشار - كما أشرنا إليه فيما تقدم، ويراد بالوهى هنا ما تعلق بمعقول مطلقاً لا ما تعلق بالاعتبارات المحضة؛ لأن ما مثلوا به للوهى ليس كذلك كما لا يخفى، ولذلك فسرنا الحقيقى بالحسى هنا، وقد تقدم التمثيل بهذا الوجه، أعنى حرمان الانتفاع بأبلغ نافع إلى آخره للعقلى، فعلى تقييد السكاكى لا يكون من التمثيل تشبيه الثريا بالعنقود بناء على دخوله فى كلام المصنف، كما لا يدخل فيه بيت بشار، فقول المصنف:

(١) البقرة: ١٧.

وإمّا غير تمثيل، وهو بخلافه.

وأيضاً: إمّا مجمل، وهو ما لم يُذكر وجهه: فمنه: ما هو ظاهر يفهمه كل أحد؛ نحو: "زيد كالأسد"، ومنه: خفى لا يدركه إلا الخاصة؛

التشبيه غير التمثيلي:

(وإما غير تمثيلي وهو بخلافه) يكون معناه بالنسبة إلى مذهب الجمهور أن غير التمثيل هو ما كان بخلافه، بأن لا يكون منتزعاً من متعدد، بل مفرد محض فلا يخرج عنه إلا نحو تشبيه العلم بالنور، والخذ بالورد، ويكون معناه بالنسبة إلى مذهب السكاكي وغير التمثيل هو ما كان بخلافه، بأن لا ينتزع من متعدد كالمثاليين، أو من متعدد لكنه حسى كما في بيت بشار، وقد ظهر بذلك أن التمثيل عند الجمهور أعم مطلقاً منه عند السكاكي، ثم أشار إلى التقسيم الثاني في التشبيه بالنسبة إلى الوجه، فقال: (و) نعود (أيضاً) إلى تقسيم آخر باعتبار الوجه، فنقول التشبيه باعتباره أيضاً:

التشبيه المجمل:

(إما مجمل و) ليس المراد بالمجمل هنا ما يحتمل شيئين أو أشياء على التساوى، بل المراد (هو ما) أى: التشبيه الذى (لم يذكر وجهه) فهو من الإجمال، الذى هو عدم ذكر الشيء صريحاً ولو فهم معنى، ثم هذا المجمل أقسام، (فمنه) أى: فمن ذلك المجمل (ظاهر) أى: ما هو ظاهر الوجه، فنسب الظهور إليه تجوزاً؛ لأن هذا التقسيم باعتبار الوجه الملابس له، ويحتمل أن يكون وصفاً للوجه على الأصل أى: فمن الوجه الذى لم يذكر وباعتبار عدم ذكره يسمى التشبيه مجملاً ما هو ظاهر (يفهمه كل أحد) ممن له دخل في استعمال التشبيه، سواء كان عاماً في المستعملين، أو خاصاً، وذلك (مثل) قول القائل: (زيد كالأسد)، فإن كل أحد ممن يفهم معنى هذا الكلام يدرك أن وجه الشبه هو الجراءة، (ومنه) أى: ومن التشبيه المجمل (خفى) أى: ما خفى وجهه، أو من الوجه الذى لم يذكر وجهه خفى على ما تقدم في الظاهر، حتى لا يدركه إلا الخواص الذين أوتوا ذهنًا ارتقوا به عن العامة، يدركون به الدقائق والأسرار، ويتوسعون في الموصوفات

كقول بعضهم: "هم كالحلقة المفرغة لا يُدرى أين طرفاها؟!" أى: هم متناسبون فى الشرف كما أنّها متناسبة الأجزاء فى الصورة.

وأوصافها، وذلك (كقول بعضهم) قيل: هو كعب بن معدان الأشعرى سأله الحجاج، فقال له: كيف تركت جماعة الناس، فقال له كعب: بخير، أدركوا ما أملوا، وأمنوا مما خافوا، ثم قال له: فكيف بنو المهلب فيهم، قال: حماة السرح نهاراً، وإذا أليلوا ففرسان البيات، ومعنى أليلوا دخلوا فى الليل، كأصبحوا دخلوا فى الصباح، ثم قال له: فأيهم كان أنجد، فقال: (هم كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها)، وقيل: إنه قول فاطمة ابنة خرشب الأثمارية، لما سئلت عن بنيتها أولاد زياد العبسى، وهم عمارة الوهاب، وقيس الحفاظ، وأنس الفوارس، وربيع الكامل، أيهم أفضل، فقالت: عمارة، ثم قالت: لا، بل فلان، ثم قالت: لا، بل فلان، ثم قالت: لا، بل فلان، ثم قالت: ثكلتهم أى: عدمتهم بالموت إن كنت أعلم أيهم أفضل، هم كالحلقة المفرغة إلى آخره، ثم أشار إلى الوصف المتضمن لوجه الشبه فى الطرفين معاً بقوله: (أى: هم متناسبون فى الشرف)، بمعنى: أنهم متشاكلون فيه تشاكلاً يمنع تعيين بعضهم بالأفضلية وبعضهم بالمفضولية؛ لاستواء ما يقتضى الشرف فيهم، (كما أنّها) أى: الحلقة المفرغة (متناسبة الأجزاء) أى: متناسبة القطع المفروضة فيها (فى الصورة) الشكلية واللصوقية تناسباً يمنع تعيين بعض تلك القطع طرفاً، وبعضها وسطاً، والحلقة المفرغة هى التى أذيب أصلها من فضة، أو ذهب، أو نحاس، أو حديد، أو نحو ذلك، ثم أفرغ فى القالب، فيصير فيه كالماء المنحصر، فإذا جمد لم يظهر فى الحلقة الناشئة عنه طرف، بل تكون مصمتة الجوانب، أى: لا تفريج فيها، ولا يلزم من نفى التفريج نفى التربييع والتثليث مثلاً، ولكن المراد ما كان كالدائرة ليتحقق التناسب فى أجزائها فى الشكل والوضع، فتصير بذلك ذات إحاطة نهاية واحدة كالدائرة، وبهذا علم أن ليس المراد بكونها مصمتة كونها لا جوف لها خال، ثم نفى دراية طرفيها لا يستلزم وجود الطرفين، بل نفيها لنفيهما؛ لأن القضية السالبة لا تقتضى وجود الموضوع؛ وإنما قلنا أشار إلى الوصف المتضمن لوجه الشبه؛ لأن

وأيضاً: منه: ما لم يُذكر فيه وصف أحد الطرفين، ومنه: ما ذُكر فيه وصف المشبه به وحده،

الوجه يجب أن يكون في الطرفين معاً، والتناسب في الشرف مختص بالمشبه، والتناسب في الأجزاء مختص بالمشبه به، ولكن تضمن وصف كل منهما التناسب المانع من وجود التفاوت، وهو محقق في الطرفين، وهو الوجه المشترك، ولا يخفى على ذى ذوق سليم أن الانتقال من تناسبهم في الشرف إلى تناسب أجزاء الحلقة غاية في الدقة، فالوجه بين الطرفين لا يدركه إلا الخواص، ثم أشار إلى تقسيم آخر في المجمل، فقال: (ومنه) أى: ومن المجمل ما فيه تقسيم آخر باعتبار وجود الوصف المشعر بالوجه وعدمه، وفيه أربعة أقسام ما يوجد فيه الوصف في الطرفين، وما لا يوجد فيه فيهما، وما يوجد فيه في الأول دون الثاني والعكس، فجملة قوله: "ومنه إلخ" معطوفة على جملة قوله: "ومنه ظاهر"، وإنما لم يقل: وأيضاً إما كذا، وإما كذا؛ للإشارة إلى زيادة تأكيد في بيان أن هذا تقسيم في المجمل لا تقسيم في مطلق التشبيه، وإنما قلنا: إلى زيادة تأكيد في بيان إلخ؛ لأنه يعلم كون التقسيم في المجمل بالنظر إلى المعنى أيضاً؛ إذ المقابل للمجمل هو المفصل، فتغيير أسلوب أصل التقسيم لا يتوقف عليه فهم المراد ولكن يزيد وضوحاً، فمن هذا القسم الذى قلنا: إن فيه أربعة أقسام (ما لم يذكر فيه) أى: التشبيه الذى لم يذكر فيه (وصف أحد الطرفين) وذلك بأن يؤتى فيه بالطرفين مجردين عن الوصف الدال على الوجه، كما كانا مجردين عن نفس ذكر الوجه، وليس المراد الوصف مطلقاً بل الوصف الدال على الوجه - كما قلنا - فإذا قلنا: "زيد الفاضل كالأسد" كان مما لم يذكر فيه الوصف؛ لأن الفاضل لا يشعر بالوجه الذى هو الجراءة وإن كان وصفاً لأحد الطرفين.

(ومنه) أى: ومن هذا القسم من المجمل (ما ذكر فيه وصف المشبه به وحده) دون وصف المشبه، وقد تقدم الآن أن الوصف المراد هنا هو الوصف المشعر بوجه الشبه لا مطلق الوصف، ومثال التشبيه الذى فيه وصف المشبه به فقط قول القائل: هم

ومنه: ما ذكر فيه وصفهما؛ كقوله^(١) [من البسيط]:

صَدَفْتُ عَنْهُ وَلَمْ تُصَدِّفْ مَوَاهِبُهُ عَنِّي وَعَاوَدُهُ ظَنِّي فَلَمْ يَخِبْ
كَالْغَيْثِ إِنْ جِئْتَهُ وَأَفَاكَ رَيْقُهُ وَإِنْ تَرَحَّلْتَ عَنْهُ لَجَّ فِي الطَّلَبِ

كالحلقة المفرغة لا يدرى أين طرفاها، فقوله: لا يدرى أين طرفاها مضمونه وصف المشبه به، وهو نفى دراية الطرفين الملتقيين، وهو يستلزم التناسب المانع من تمييز يصح معه التفاوت الذى هو وجه الشبه - كما تقدم بيانه - وأما وصفها بالفراغ فلتحقيق ما أريد من المشبه به؛ لأن المشبه به هو الحلقة المفرغة لا مطلق الحلقة، والانتقال من الإفراغ إلى التناسب الذى هو الوجه فيه خفاء، فلم يعتبر فى الوصف المشعر بالوجه، ولو اعتبر مثل هذا فى هذا القسم كان ذكر المشبه به بمثابة الوصف المشعر دائماً، إذ لا يخلو المشبه به عن مطلق الإشعار، ولم يذكر أحد أنه بمثابة، وقد تقدم أن المفرغة لا طرفين لها، وإنما يتصور الطرفان الملتقيان فى المصنوعة بلا إفراغ، فذكر الطرفين لإشعار مطلق الحلقة بهما، وقد نبهنا على أن نفى درايتهما لا يستلزم وجودهما؛ لأن القضية السالبة لا تقتضى وجود الموضوع.

(ومنه) أى: ومن هذا القسم من الجمل (ما ذكر فيه وصفهما) أى: وصف المشبه به والمشبه معاً (كقوله) أى: كقول أبى تمام يمدح الحسن بن سهل: ستصبح العيس، أى: الإبل بى، والليل يعنى وسير الليل عند فتى. كثير ذكر الرضا فى حالة الغضب (صدفت عنه) أى: أعرضت عنه، تجريباً لشأنه، أو خطأ منى وقلة وفاء بحقه (فلم تصدف) أى: لم تعرض عني بمعنى لم تنقطع (مواهبه) أى: عطاياه (عنى وعأوده ظنى) أى: عاودته بمواصلته طلباً لإحسانه؛ ظناً منى أنى أجدر فيه المراد، فنسبة المعاودة إلى الظن تجوز (فلم يخب) ظنى فيه بل وجدته عند معاودته طلباً للإحسان كما أظن، وكيف يخيب فيه الظن وهو يهب عند الإعراض فيهب عند الإقبال من باب أخرى، فهو

(١) البيت لأبى تمام فى ديوانه ١١٣/١ من قصيدة يمدح فيها الحسن بن سهل، ريقه: أفضله.

وإما مفصّل، وهو ما ذُكر فيه وجهه؛

في إفاضته في الإقبال والإدبار (كالغيث) أى: كالمطر الواسع المقبل الذى يغيث أهل الأرض، (إن جئته) أى: إن جئت الغيث حالة إقباله (وإفاك) أى جاءك ولاقاك (ريقه) أى: أوله وأحسنه، يقال: فعل فلان هذا الأمر فى روق أو ريق شبابه أى: أوله وأحسنه، ويقال: أصابه ريق المطر أى: أوله وأحسنه، وريق كل شىء أفضله، وجعل أول المطر أحسنه للأمن معه من الفساد، وإنما يخشى الفساد بدوامه، (وإن ترحلت عنه) أى: فررت من الغيث (لج) بالجيم المعجمة أى: بالغ (فى الطلب) وأدركك مع فرارك منه، وأصل اللجاج المبالغة فى الكلام، والاشتغال به بقوة، فاستعمل فى إسراع المطر وإدراكه من فر منه بقوة، فالمشبه وهو المدحوص وصفه بأنه يعطى المعرض والمقبل، ويفيض على الحالتين - أعنى حالتى الإعراض والإقبال - ولكن لعمري إن هذا الوصف لا يصلح إلا لله تعالى الذى يعطى بلا عوض، ويجود بلا غرض، وهو أكرم الأكرمين، والمشبه به أيضاً وصفه بأنه يصيبك جئته، أو ترحلت عنه، وإعطاء المعرض والمقبل الذى هو وصف المشبه يتضمن الوجه الذى هو الإفاضة فى الحالتين أيضاً، وبقي مثال ما ذكر فيه وصف المشبه دون المشبه به، وكأن المصنف لم يجده فى كلامهم، ومثاله ما لو قيل فى عكس قوله:

فإنك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبد منهن كوكب^(١)
فإن الشمس التى إذا طلعت لم يبد كوكب مثلك ويعنى بالنسبة إلى الملوك.

التشبيه المفصل:

(وإما مفصل) هذا هو المقابل لقوله: إما مجمل فهو معطوف عليه، يعنى أن التشبيه المجمل هو ما لم يذكر فيه الوجه، سواء ذكر فيه ما يشعر به أو لا كما تقدم، (و) المفصل (هو ما ذكر) فيه (وجهه) أى: وجه الشبه، وقد علم من هذا - كما بيناه فيما تقدم - أن المراد بالإجمال هنا عدم الصراحة بالوجه والتفصيل أن يذكر الوجه صراحة،

(١) البيت للنابغة الذبياني فى الإيضاح بتحقيق د. عبد الحميد هندأوى ص (٢٣١)، وعقود الجمان (٢٨/٢).

كقوله [من المجتث]:

وَتَغْرِهُ فِي صَفَاءٍ وَأَذْمَعِي كَاللَّالِي

وقد يتسامح بذكر ما يستتبعه مكانه؛ كقولهم للكلام الفصيح: "هو كالعسل في الحلاوة"؛ فإن الجامع فيه لازمها، وهو ميل الطبع.

وذلك الفصل (كقوله: وثغره)^(١) أى: أسنان ثغره أى: فمه (في صفاء وأدمعى) في صفاء أيضاً (كاللالي) أى: كالجواهر الصافية، وقد مثلنا بهذا لتشبيه التسوية لتعدد طرفه الأول، ومثل به هنا للتصريح فيه بالوجه فناسب المحلين بالاعتبارين، وهكذا كل ما فيه اعتباران أو أكثر يصح التمثيل به، لذلك وهو ظاهر ووصف الدموع بالصفاء؛ إشعاراً بكثرتها لاقضاء الكثرة تغسيل المنبع، وتنقيته من الأوساخ، ومن لازم ذلك صفاء الدمع، بخلاف القليل فيصح معه بقاء تكدر المنبع بالأوساخ، فلا يصفو (وقد يتسامح) أى: يتساهل في ذكر نفس الوجه فيستغنى عنه (ب-) سبب (ذكر ما يستتبعه) أى: يستلزمه (مكانه) متعلق بذكر أى: يتسامح بأن يذكر في مكانه ما يستتبعه ويستلزمه، والمراد بالاستلزام هنا الحصول مع الحصول في الجملة، وإن كان عادياً لا عقلياً، ومعنى ذكره في مكانه أن يؤتى به على طريقة التركيب، وأخرج بذلك ذكر الوصف المشعر بالوجه لأحد الطرفين أو لكليهما - كما تقدم، فإنه لا يذكر على طريق ذكر وجه الشبه، بأن يقال: كذا مثل كذا مثلاً في كذا، بخلاف المستتبع هنا فيذكر على هذا الطريق، (كقولهم في الكلام الفصيح: هو كالعسل في الحلاوة) وفي الحجة الواضحة هي كالشمس في الإشراق، (فإن الجامع فيه) أى: في قولهم هو كالعسل في الحلاوة (لازمها) أى: لازم الحلاوة، بمعنى أن الوجه المشترك فيه في هذا التشبيه لازم الحلاوة، (وهو) أى: لازم الحلاوة (ميل الطبع) واستحسنه للكلام لا نفس الحلاوة، كما أن الوجه المشترك في قولهم: الحجة كالشمس في الإشراق لازم الإشراق، وهو إزالة الحجاب، فإن أريد بميل الطبع عدم المنافرة كان اعتبارياً كما قيل،

(١) البيت في الإيضاح ص(٢٢٩)، وعقود الجمان (٢/٢٨).

وأيضاً: إما قريب مبتذل،

وإن أريد به محبته واشتهاره والفرح به كان حقيقياً، ثم ما ذكر من أن المذكور هنا ما يستتبع الوجه هو المتبادر بحسب الظاهر، ويحتمل أن يكون مما ذكر فيه الوجه بنفسه، ويكون وجود الحلاوة في الكلام على وجه التخيل، ووجود الإشراق في الحجة كذلك وهو الأقرب، فإن الوجه الأول يرد عليه أن يقال: إن كان ذكر الحلاوة مثلاً من التعبير عن الملزوم باللازم- كما هو ظاهر كلامهم- كان من المجاز، ولا تسامح فيه؛ لأنه قد ذكر الوجه، إلا أنه عبر عنه بلفظ ملزومه، وإن كان غير ذلك فهو خطأ، إذ لا واسطة بين المجاز والحقيقة إلا الخطأ، ولا ينبغي حمل الكلام الفصيح على الخطأ- فافهم.

تقسيم آخر للتشبيه باعتبار وجهه:

(و) نعود (أيضاً) إلى تقسيم آخر في التشبيه باعتبار الوجه، وقد تقدم أن فيه ثلاثة تقسيمات، وهذا هو الثالث منها، فنقول التشبيه باعتبار الوجه أيضاً:

التشبيه القريب المبتذل:

(إما قريب مبتذل)، والابتذال هو الامتهان، وذلك يقتضى كثرة الاستعمال، ويتصور هنا- باعتبار التصرف العقلي- أن يكون الوجه قريب التناول بحيث يمكن لكل أحد التشبيه به، ولكن اتفق أنه لم يكثر استعماله فلا يكون مبتذلاً، وأن يكون قريب التناول، وكثر استعماله فيكون مبتذلاً، وأن يكون بعيداً عن كثير من الإدراكات بحيث لا يفوز بالتشبيه به إلا القليل من الأذكياء والبلغاء، وهذا يتصور فيه هذا المعنى ابتداءً ودواماً بمعنى أنه كذلك هو في جميع الأوقات، ويتصور فيه أن يكون في أصله كذلك، ولكن جرى استعماله كثيراً حتى صار ظاهراً عند المستعملين، مبتذلاً عند من له مخالطة لكلام الناس، وهذا يستلزم كون ابتذاله مخصوصاً ببعض الناس دون بعض؛ لأن ابتذاله ليس من ظهوره حتى يستوى الناس فيه، بل من ممارسة كلام البلغاء، وهذا لا يخرج عن الغرابة المقابلة للابتذال على ما نحرره بعد، ودخل في البعيد الغريب الذى أصله أن لا يدركه إلا الخواص، الوجه الذى إذا حضر الطرفان ظهر الوجه بينهما،

وهو ما ينتقل من المشبه إلى المشبه به من غير تدقيق نظر؛ لظهور وجهه في
بادئ الرأي؛

وإذا غاب أحدهما وأريد التشبيه لم يدركه إلا الخواص، كتشبيه إبرة روق الغزال بالقلم
الذى أصاب من الدواة مداداً، فإنه لا يدركه - عند غيبة أحد الطرفين - إلا الأذكاء،
وعند حضورهما يكون مدركاً بسهولة، فإذا تمهد هذا فنقول: ينبغي أن يدخل في
الابتدال القسمين الأولين، وهما ما سهل فيهما الانتقال؛ لأن الغالب في الذى يتوهم
فيه عدم الابتدال - وهو الذى يسهل الانتقال فيه ولم يتفق استعماله كثيراً - عدم
وجوده؛ إذ كل ما صح التشبيه فيه لا يخلو من أن يقع فيه بالفعل فيكثر إن ظهر،
وعلى تقدير صحة عدم الاستعمال فمن شأنه ذلك الاستعمال فهو في حكم المبتذل،
فعلى هذا يكون الوصف بالابتدال ليس للإخراج، ويكون المقابل له وهو البعيد مدخلاً
لما سوى القسمين، فتكون القسمة حاصرة، ويدل على هذا قوله في تفسير المبتذل:
(وهو) أى: التشبيه القريب المبتذل (ما ينتقل فيه من المشبه إلى المشبه به)، والمنتقل هو
مريد التشبيه، ويلزم من قرب انتقاله إلى المشبه به عند روم التشبيه به (من غير تدقيق
نظر لظهور وجهه في بادية الرأي) فهم السامع الوجه أيضاً عند سماع الكلام، وقوله:
في بادية الرأي يحتمل أن يكون من البدو وهو الظهور، فيكون المعنى لظهوره في جملة
الأمر التى تبدو للرأى، ويحتمل أن يكون من البدء، فيكون المعنى لظهوره في أول ما
يبدأ الرأى، أى: يأتيه أولاً، ومعنى تدقيق النظر إمعانه ومعاودة التأمل في استخراج ما
يكمل به القصد، وهو يشمل معنيين، أحدهما أن يكون بعد إحضار الطرفين يحتاج إلى
التأمل في الوجه ما مقداره، وما هو، وهل تم وحسن فيهما أو لا، وهذا يستلزم غالباً
الحاجة عند إحضار أحدهما إلى التأمل والتصفح لما يشبه به الحاضر منهما؛ إذ لو كان
كثير الحضور مخالط المعنى ظهر ما فيه، والآخر أن يحتاج إلى استعمال الفكر في
استخراج ما يصلح للتشبيه من المعاني المخزونة في الخيال، وبعد استحضار ما يشبه به
يكون الوجه ظاهراً كما تقدم في تشبيه إبر الروق بالقلم الذى أصاب المداد، وقد علم

لكونه أمراً جُملياً؛ فإنَّ الجملة أسبقُ إلى النفس.

أن الأول أخص من الثاني على حسب الغالب، فإن مشبه بنى المهلب بالحلقة يحتاج إلى التأمل في إحضار الحلقة المفرغة، ثم إلى التأمل في استخراج وجه الشبه بينهما بعد حضورهما كما لا يخفى، فإن قلت الشاعر البليغ أو الكاتب الفصيح تتدفق على لسانه التشبيهات الغريبة، بل الاستعارة بلا تأمل قلت على تقدير تسليم أن ذلك التدفق لم يسبق بتأمل، فالمعاني التي أبدعها من شأنها الحاجة إلى التأمل، وذلك يكفى في نفى الابتذال، ويدل على كونها تحتاج إلى التأمل عدم تسامح الناس فيها، وأيضاً قد يسمع تشبيه فيطلب السامع استخراج الوجه التام فلا يجده إن لم يصرح به إلا بعد إمعان النظر وذلك مشاهد، فالتأمل موجود في بعض المعاني دون بعض، فليفهم.

فإن قيل فما الفرق حينئذ بين الظاهر والمبتذل، وبين مقابله الآتى وهو الغريب البعيد وبين الخفى الذى هو المقابل للظاهر؛ لأنك أدخلت في المبتذل ما يقدر كل أحد على استعماله بسهولة ولو لم يقع كثرة استعماله بالفعل، فإن كان الظاهر هو المبتذل والبعيد هو الخفى وجب إسقاط أحد البابين، قلت: لا شك أنه يمكن إدخال أحد البابين في الآخر - كما قلت - لكن حيث ذكر كل منهما على حدة وجب التفريق بينهما، وذلك بأن يعتبر أن الظاهر أعم من المبتذل؛ لأن الظاهر هو ما قرب إدراكه لكل أحد عند قصد التشبيه، أو قرب بعد إحضار الطرفين - ولو كان إحضار أحدهما يحتاج إلى تأمل - وإذا علم الفرق بين الظاهر والمبتذل علم بين مقابليهما تأمله، ثم علل ظهور الوجه الموجب للابتذال بعلمين فقال: وظهور الوجه (إما لكونه أمراً جملياً) نسبة إلى جملة بسكون الميم، ومعنى كونه جملياً أنه لا تفصيل فيه، والتفصيل هنا إدراك الخصوصيات، وإدراك كثرة الاعتبارات، وإدراك الجملة إدراك العمومات، وقلة الاعتبارات، (فإن الجملة) أى: إنما قلنا: إن الأمر الجملى أظهر من التفصيلي؛ لأن الجملة (أسبق إلى النفس) عند توجهها للإدراك من التفصيل؛ وذلك لأن إدراك الجملة كما تقدم إدراك للعمومات مع قلة الاعتبارات، والأمر العام يكثر وجوده في الأفراد

أو قليل التفصيل

فيكثر التلبس به فيسهل إدراكه، ولذا يقال الأعم أظهر من الأخص، ومن ثم يقال تقديمه في التعريف أو جب، ويقال التعريف بالأخص تعريف بالأخفى، ويقرر لك خفاء التفصيل وظهور الجملة أنك لو توجهت إلى إدراك الإنسان وجدت أسبق ما يدرك منه وأسهله إدراكه من حيث إنه شيء، ثم من حيث إنه جسم، ثم من حيث إنه حيوان؛ لأن هذه عمومات يكثر وجود أفرادها، فتبدو معانيها في الإنسان وغيره، فالأعم منها أسبق من الأخص، وهو الذى يليه، بخلاف إدراكه من حيث إنه جسم حساس متحرك بالإرادة ناطق فإنه خفى؛ لأنه أقل وجوداً مما قبله، فإذا تحقق أن الجملة أسهل على النفس من التفصيل، فالوجه إن كان أمراً جلياً كان ظاهراً سهل التناول فيلزم كون التشبيه به مبتدلاً على ما تقدم، فإذا فرضت إنساناً شبه زيداً بعمره في الإنسانية، وآخر شبهه به في الإنسانية الموصوفة بشرف الحسب وكرم الطبع وحسن العشرة ودقة النظر في الأمور ونجاح المسعى فيها، كان نظر الثانى أخفى من نظر الأول وأدق، وبهذا يعلم أن التشبيه الواحد يجوز أن يكون مبتدلاً بما اعتبر فيه من جملة الوجه، وغير مبتدل بما اعتبر فيه من تفصيله، وكون الجملة أسبق من التفصيل متقرر حتى بالنسبة للحواس، فإن من نظر في شيء أدرك منه جملة ربما يتوهم منها ذلك المنظر على خلاف ما هو، فإذا أمعن النظر أدرك فيه تفصيلاً يظهر به ما فيه، ولهذا يقال النظرة الأولى حمقاء، وكذا في السمع فإن أول ما يقرع السمع قبل تمكن الحاسة من المسموع الجملة التى تصبح معها الغلط، ولذلك يقال اختطف سمع فلان كذا فظنه كذا، وإنما كثر الغلط مع الجملة لإدخالها ما لا يوجد في المدرك لعمومها، ولكن إنما تكون الجملة أظهر من التفصيل إن اعتبرنا في محل واحد فتسبق الجملة فيه، ثم إذا أمعن النظر ظهر ما خفى من التفصيل فيه، وأما إن اختلف المحل جاز أن يكون التفصيل أظهر لتكرره عند المدرك في ذلك المحل دون الجملة في محل آخر لعدم تكرره؛ لكن هذا لا يرد فيما نحن بصددده؛ لأن المراد الإلحاق بشيء وجد بجملة أو تفصيل كائنين فيه، (أو لكونه قليل التفصيل)

مع غلبة حضور المشبه به في الذهن: إما عند حضور المشبه؛ لقرب المناسبة؛
كتشبيه الجرّة الصغيرة بالكوز، في المقدار والشكل.

هذا معطوف على قوله إما لكونه أمراً جملياً وهو العلة الثانية لظهور الوجه، يعنى أن ظهور الوجه إما لكونه أمراً جملياً، وإما لكونه ليس جملياً بل فيه تفصيل ولكنه قليل التفصيل، ثم قلة التفصيل لا تكفى في ظهور الوجه، بل لا بد أن تكون (مع غلبة حضور المشبه به في الذهن) ثم غلبة حضور المشبه به أى: كثرة حضوره إما (عند حضور المشبه) وذلك (لقرب المناسبة) بين المشبه والمشبّه به، فإن من المعلوم أن الأشياء المتناسبة التي هي من واحد تحضر كثيراً مجتمعة، كالأواني والأزهار فتقترن في الخيال، فإذا حضر بعضها في الخيال حضر غيره، فيسهل الانتقال في التشبيه لظهور الوجه غالباً مما يحضر كثيراً مع غيره؛ لأن ما يدرك من أحدهما يدرك غالباً من الآخر لتقارنهما، وإنما قلنا غالباً لأنه يمكن أن يكثر حضور الشيء ويخفى الوجه المعتبر فيه لتحصيله بدقة النظر، كما أشرنا إليه في تشبيه زيد بعمره في الإنسانية، وهذا التقارن الذي أوجبه كثرة الاجتماع في الوجود هو الجامع الخيالي - كما تقدم - والمراد بغلبة الحضور الموجبة لظهور الوجه غلبته قبل روم التشبيه، وليس المراد أنا إذا رمنا التشبيه غلب حضور المشبه به فيغلب حضور الوجه، فإنه يؤول المعنى لو أريد هذا إلى أن الوجه ظاهر، لأننا إذا أردنا التشبيه غلب ظهوره، وإنما المعنى أن الغلبة السابقة على التشبيه أوجبت ممارسة الوجه، فإذا أريد التشبيه ظهر الوجه حينئذ بسبب ما كان في الأصل فليس من تعليل الشيء بنفسه كما قيل، ثم مثل لهذا القسم، وهو ما يغلب حضوره فيما مضى لكن مع حضور الطرف الآخر فيما مضى أيضاً كما قررنا، ذلك يوجب ظهور الوجه في التشبيه بقوله: (كتشبيه الجرّة الصغيرة) وهي إناء من خزف أى: طين مخصوص على شكل مخصوص (بالكوز) هو إناء يشرب منه (في المقدار والشكل)، ومثل ذلك تشبيه الإحاصة بالسفرجلة في اللون والشكل والطعم في بعض الأحيان، والعنبة الكبيرة بالبرقوق في الشكل واللون والطعم، فإن الوجه في هذه الأشياء فيه تفصيل أى: اعتبار

أو مطلقاً؛ لتكرّره على الحس؛

أشياء، لكن تلك الأشياء ظاهرة لكثرة تكرّر موصوفاتها على الحس عند إحضار ما أريد تشبيهه بها، فيلزم ظهور أوصافها، ولكن قيل إن الجرة لا مناسبة بينها وبين الكوز في الشكل، وقد يجاب بأن المراد مطلق الشكل مع مطلق التجويف والانفتاح لجهة مخصوصة، وورد أيضاً أن الكوز غالب الحضور مطلقاً لا بقيد حضور الجرة، وأجيب بأن الذى يغلب مطلقاً حضوره هو كوز العرب؛ لأنهم يشربون من الخشب والأدم، والمراد بهذا الكوز الخزف، وهو نادر الحضور عند العرب إلا مع حضور الجرة، وهذا تكلف، وأجيب أيضاً بأن فيه غلبة الحضور مع الجرة وعلى الإطلاق فمثل به باعتبار الأول وفيه ضعف؛ لأن علة الحضور المطلق كما سيذكره تغنى عن المعنى، فيجب أن يؤتى بمثل يختص به الأول، وقد فهم من أمثلة التفصيل أنه لا يشترط في التفصيل مع الغرابة أو بدونها كون الوجه هيئة مركبة، بل إذا اعتبر أشياء، ولو صح أن يستقل كل واحد بالتشبيه كان من التفصيل، فافهم.

(أو مطلقاً) هذا معطوف على قوله عند حضور المشبه، يعنى أن غلبة حضور المشبه به الموجب لظهور الوجه إما أن تكون عند حضور المشبه، وإما أن تكون مطلقاً أى: لا بقيد حضور المشبه، وإنما تحصل غلبة حضور المشبه به في الذهن مطلقاً (لـ) أجل (تكرره) أى: المشبه به (على الحس) الذى هو البصر أو السمع أو الذوق أو الشم فيستغنى بتكرره على الحس في غلبة حضوره عن غيره، فلا تتوقف تلك الغلبة على حضور المشبه، وإذا غلب حضوره مطلقاً تحققت سرعة الانتقال إليه عند روم التشبيه؛ وذلك لأن المتكرر على الحس كثرت مباشرته وكثر إدراكه فيعلم ما فيه من الأوصاف غالباً، فإذا أريد تشبيه شيء في وجه فيه انتقلت النفس بسرعة إلى ما ألفت ذلك الوجه فيه فيكون مبتدلاً بسرعة الانتقال، ومما يدل على أن النفس تنتقل بسرعة إلى المألوف المعتاد قبل غيره أنا لو فرضنا اسماً لمسمى واحد له حالتان كثير إحساس أحدهما، وقل الإحساس بالأخرى، وسمع ذلك الاسم فإن أول ما تنتقل إليه النفس ويتسارع

كالشمس بالمرآة المجلوة في الاستدارة والاستنارة؛

إليها من ذلك الاسم الحالة الكثيرة، ألا ترى إلى القمر فإنه اسم لمسمى واحد كثر الإحساس به بصورة كونه تاماً غير منخسف وقل الإحساس به بصورة الانخساف، فإذا سمع لفظ القمر فأول ما يتسارع إلى الفهم الصورة الكثيرة، فكذلك المشبه به الكثير الدوران على الحس إذا استحضر المشبه بوصف أريد الإلحاق بسبب ذلك الوصف تسارعت النفس إلى المألوف فيه ذلك الوصف، وإنما قلنا غالباً لما تقدم أن الكثير الإحساس إذا استخرج منه وجه دقيق لم يكن مبتدلاً لتوقفه على التأمل؛ ولكن قد يقال لا يحتاج إلى التقييد بالغالب؛ لأن المراد التكرار على الحس من حيثية مخصوصة - كما يدل عليه المثال بعد - فإنه إذا دقق النظر في شيء واستخرج منه وجه مفتقر لتأمل فلم يتكرر المشبه على الحس من ذلك الوجه ثم مثل لما كثر فيه التكرار على الحس مطلقاً فكان المبتدل، فقال: وذلك (كتشبيه الشمس بالمرآة المجلوة) أى: المصقولة (في الاستدارة والاستنارة) فإن وجه الشبه بين الشمس والمرآة فيه تفصيل ما لاعتبار شيئين فيه وهما الشكل والاستنارة، ولكن لما كثر شهود المرآة وتكررت على الحس، واستنارتها واستدارتها حسيان لزم ابتداهما بسرعة الانتقال إلى التشبيه بهما فيها لظهورهما كما قررنا، وبهذا يستشعر أن التكرار على الحس لا يكفي في الابتدال حتى يكون الوصف مدركاً به بلا تأمل، وأنه متى كان الوصف في المشبه به المتكرر على الحس يحتاج إلى تدقيق النظر كان غريباً كالمركب العقلي والوهى والخيالى كما يأتى، وادعاء أن المتكرر على الحس يتمتع وجود أوصاف فيه يصح التشبيه بها، ومع ذلك فلا يحتاج فيها إلى التأمل مما يفتقر إلى الدليل ولم يقم بعد، اللهم إلا أن يدعى أن المرآة الحسية أى المتكرر من حيث إنه مشبه به؛ لأن ذلك يستلزم تكرار الوجه وظهوره كما أشرنا إليه قبل، فحينئذ يتقوى بذلك عدم الحاجة إلى ما زدناه وهو قولنا غالباً إلا أن يكون لتأكيد البيان، فافهم.

ثم أشار إلى علة الابتدال في القسمين وهى ما بيناه من أن قرب الشيء مناسبة تقتضى سرعة الانتقال وتكرر الشيء على الحس كذلك فيقع الابتدال، وأنه لا يمنع

لمعارضة كل من القرب والتفصيل.

وإما بعيداً غريب، وهو بخلافه؛

الابتدال معهما وجود مطلق التفصيل؛ لأن الابتدال من لازمهما البين فيسقط حكم التفصيل الذي هو الغرابة عند تعارضهما؛ لأنه لا يستلزم الغرابة إلا عند انتفائهما فقال: (لمعارضة كل من القرب) يعني قرب المناسبة كما في الجرة والكوز (والتكرار) أى: تكرار ذكر المشبه به على الحس مطلقاً كما في الشمس والمرأة المجلوة (التفصيل) معمول قوله معارضة يعني أن قرب المسافة والتكرار على الحس يعارضان مقتضى التفصيل بمقتضاهما، وذلك أنهما يقتضيان كما بيناه أنفاً سرعة الانتقال من المشبه إلى المشبه به عند روم التشبيه دائماً، فالتفصيل، وإن كان يقتضى الغرابة في أصله للاحتياج فيه إلى التأمل يسقط مقتضاه عند قلته بوجودهما فتقرر بهذا أنهما - أى: قرب المسافة والتكرار إذا تعارضا مع التفصيل القليل بأن يوجد معه في محل واحد سقط مقتضاه، وأن كون التفصيل من أسباب الغرابة إنما هو عند عدم وجود قرب المناسبة أو التكرار على الحس مع قلته، وفهم من هذا الكلام أن التفصيل القليل عند انتفاء قرب المناسبة والتكرار العارضين له يكون من أسباب الغرابة وهو ظاهر.

التشبيه البعيد الغريب:

(وإما بعيد غريب) تقدم أن القريب المبتدل يقابله البعيد الغريب تقابلاً حقيقياً وعليه يكون العطف بالغريب لا للإخراج كما تقدم في وصف القريب بالمبتدل، فقوله: وإما بعيد معطوف على قوله: إما قريب مبتدل (وهو) أى: البعيد الغريب (بخلافه) أى: جار على خلاف المبتدل، فإذا كان المبتدل ما ينتقل فيه من المشبه إلى المشبه به من غير نظر فالغريب هو ما لا ينتقل فيه من المشبه إلى المشبه به إلا بعد فكر ونظر دقيق، ونعني بالانتقال إلى المشبه به الانتقال إليه من حيث إنه مشبه به فلا ينساق ذلك أن تحصل الغرابة في تشبيه الملزوم باللازم البين، حيث يحتاج في استخراج الوجه بينهما إلى دقة نظر وإن كان الانتقال إلى اللازم بسرعة؛ وذلك لأنه لم ينتقل إليه بتلك

لعدم الظهور: إما لكثرة التفصيل؛ كقوله: والشمس كالمرآة،

السرعة من حيث التشبيه بل من حيث اللزوم، وذلك كتشبيه الرجل الأعمى عماه بالبصر في كون كل منهما معاقباً للآخر في محل مخصوص هو الحادث القابل لهما عند قصده دفع النقص بما أمكن، فإن العمى ينتقل منه إلى فهم البصر سريعاً، إذ هو نفس البصر عما من شأنه أن يكون بصيراً، لكن لا من حيث التشبيه بل من حيث المعنى فقط، ثم بين علة الحاجة في الغريب إلى التأمل - وإن كانت ظاهرة - ليقع التفصيل فيها بقوله (لعدم الظهور) أى: وإنما افتقر إلى التأمل عند إرادة التشبيه فيما يخالف المتبدل لعدم ظهور الوجه فيه بين الطرفين أى: لخفائه، ومعلوم أن الظاهر في بادئ الرأى لا يفتقر إلى التأمل، ويكون عدم الظهور للوجه (إما لكثرة التفصيل فيه) أى: لكثرة الاعتبارات فيه فإن كثرة الاعتبارات في الشيء تزيد خصوصاً، وكلما كثر التخصيص للشيء قلت أفراداه فتقل ملابسة وجوده فيكون غريباً لبعده عن الجملة التى تسبق إلى النفس لعمومها وكثرة أفرادها، والتكرار على الحس إنما ينفي الحاجة إلى التأمل إن كان الوجه فيه بادئاً قليلاً، ليكون كلما لوحظ أدرك فيه الوجه أو قد تقدم، ما يفهم منه أن بذلك يكون الابتدال في المحسوس، وأن النظر بالعين يكون فيه إدراك الجملة، أو إنما يكون فيه ما هو كتصور الجملة بالقلة والظهور، وأما عند وجود الكثرة فلا، ولذلك لو رأيت المرأة في كف المرتعش دائمة الاضطراب وتكرر عليك إحساسها لم يوجب النظر المتكرر ابتداءً فيها، لما يبدو من الاستدارة والاستنارة ما هو مثلها، وأما ما سوى ذلك من الحركة وتموج الإشراق فيهم للفيضان على أطراف الدائرة ثم يبدو له فيرجع، وإنما يدرك بمزيد تكرار اللفظ وإحداده مرة بعد أخرى مع مصاحبة التأمل في هيئة اجتماعهما، وهل كانت كذلك في الطرفين معاً أم لا، فلهذا مثل لهذا بقوله: وذلك (كقوله والشمس كالمرآة في كف الأشل) ولا يخفى ما فيه من التفصيل في وجه الشبه الذى لا يدرك إلا بعد إمعان النظر والتأمل في تحقق مجموع الكيفية في الطرفين، وقد تقدم بيانها كما أشرنا إليها آنفاً فيكون بالحاجة إلى الإمعان والتأمل غريباً؛ لأن

أو ندور حضور المشبه به: إمّا عند حضور المشبه؛ لبعد المناسبة؛ كما مر.

الإمعان والتأمل ليس إلا للخواص دون العامة أهل المجازفة، فإن قيل الحاجة إلى إمعان النظر في مثل هذا ظاهرة؛ لأن النظر الأول أو ما يجري مجراه مما لا إمعان فيه، ولو تكرر إنما يدرك الجملة أو ما هو كالجملّة في الوضوح كما تقدم، وأما الحاجة إلى التأمل فإنما هو في العقليات لا في الحسيات (قلت) يكفي في نفى الابتذال الحاجة إلى تدقيق النظر وزيادة ذكر التأمل في مثل ما ذكر؛ لأن تحقيق تلك الهيئة الاجتماعية في الطرفين ونفى احتمال أن تكون في أحدهما أنقص أمر عقلي وإن أسند إلى الحاسة، فيسمى الحكم به تاماً لتوقفه على الإمعان بالحاسة كتوقف غيره على نظر فليتأمل.

(أو ندور) عطف على قوله: لكثرة أى: خفاء الوجه الموجب للغرابة إما لما فيه من كثرة التفصيل، وإما لندور أى: قلة (حضور المشبه به) في ذهن المتكلم، فإن ندورة الحضور تستلزم عدم إدراك تقرر الوجه في المشبه به على وجه الكثرة، بمعنى أن اتصاف المشبه به لا يتصور حيث ندر حضوره إلا نادراً إن أدرك فيه، وإذا لم يتصور اتصافه بالوجه إلا نادراً أو لم يتصور أصلاً امتنع الانتقال بسرعة عند روم التشبيه بذلك الوجه إلى المشبه به، وإذا امتنع الانتقال بسرعة لم يكن التشبيه مبتدلاً، وذلك لما هو ظاهر من أن ما يحصل الانتقال فيه بسرعة لظهوره لذاته تشارك فيه العامة والخاصة، وما لا سرعة فيه لعدم ظهوره لذاته تختص به الخاصة فلا يكون مبتدلاً، وقد تقدم نحو هذا غير ما مرة، ثم ندرة حضور المشبه به (إما) أن تحصل (عند حضور المشبه) وذلك (لبعد المناسبة) بين المشبه والمشبه به لكونهما من جنسين بعيدى الالتقاء في مكان واحد، فإنه أخص في الذهن من معنى تسارعت النفس إلى استحضار ما يعتاد تلاقيه معه في المعاني وما تألف اجتماعه معه في التخيلة لتقارنهما فيها كما تقارنا خارجة، أو يزاحم ذلك الحاضر المعتاد غيره فلا ينتقل الذهن إلى ذلك الغير إلا بعد الاتساع في الأفكار فتنتفى سرعة الانتقال الموجبة للابتذال فيكون التشبيه غريباً، وذلك (كما مر) أى: كالتشبيه الذى مر في قوله^(١):

(١) البتان لابن المعتز، أوردهما في التبيان (٢٧٣/١) بتحقيق د. عبد الحميد هندوى، والعلوى في الطراز (٢٦٧/١)، واللازوردية: البنفسحة نسبة إلى اللازورد، وهو حجر نفيس، وعقود الجمان (٢١/٢).

وإما مطلقاً؛ لكونه وهمياً، أو مركباً خيالياً،

ولازوردية تزهو بزرقها بين الرياض على حمر اليواقيت
كأنها فوق قامات ضعفن بها أوائل النار في أطراف كبريت
فإن لازوردية وهي البنفسجة شبهت بالنار في أطراف الكبريت، ومعلوم أن
الذى ينتقل إليه بسرعة عند حضورها هي الأزهار والرياحين التي هي من جنسها لا
النار في أطراف الكبريت وإن كانت بنفسها كثيرة الوقوع، وقد تقدم تحقيق ما في هذا
التشبيه، ولما كان الانتقال من البنفسج إلى النار المذكورة بعد التأمل والاتساع في
المدارك كان التشبيه غريباً، فإن قيل لعل الشاعر حضرا عنده حال التشبيه فلا يكون
الانتقال غير سريع، فيكون التشبيه غير غريب بالنسبة إليه، (قلت) المراد ببعد الانتقال
الموجب للغربة أن يكون الشأن كذلك في الشيء ولو اتفق الانتقال بسرعة لعارض،
فيمدح التشبيه لذلك لأنه لا يصح الانتقال فيه ممن لم يعرض له ذلك العارض إلا بروية
وبصيرة، وقد تقدم ما يشبه هذا، فافهم.

(وإما) أن تحصل تلك الندرة أعني ندرة المشبه به حصولاً (مطلقاً) أى: من
غير تقييد بوقت حضور المشبه، وتحصل الندرة على وجه الإطلاق (لكونه) أى: المشبه
به أمراً (وهمياً) كما تقدم في تشبيه السهام المسنونة الزرق بأنياب الأغوال، فإن أنياب
الأغوال كما تقدم وهمية أى: يفرضها الوهم، إذ لا وجود لها خارجاً، ومعلوم أن ما
لا وجود له خارجاً لا يستحضره إلا المتسع في المدارك في بعض الأحيان، فيكون
إدراك تعلق وجه الشبه نادراً غير مألوف فلا ينتقل عند روم التشبيه إليه بسرعة، وإن
كان تعلقه بالمشبه ظاهراً؛ لأن العبرة في الغربة وعدمها إنما هو بسرعة الانتقال إلى
المشبه به وعدمها لا العلم بالوجه في المشبه، فإذا كان تعلقه بالمشبه به نادر الإدراك
لندرة إدراكه بنفسه جاء التشبيه غريباً لعدم سرعة الانتقال من كل أحد أو لعدمها
أصلاً، (أو) لكون المشبه به (مركباً خيالياً) كما مر أيضاً في تشبيه الشقيق بسأعلام
ياقوت نشرن على رماح من زبرجد، فإن التركيب الخيالي لا وجود لصورته خارجاً

أو عقلياً؛ كما مر. أو لقلّة تكرّره على الحس؛ كقوله: والشمسُ
كالمرآة؛

فلا يعهد، فيكون الشأن في إدراكه الندور، ويلزم منه ندرة إدراك تعلق الوجه به أو
عدمها قبل التشبيه، فيكون الانتقال بعد الاتساع واستعمال الفكرة، فيكون غريباً على
ما قررناه في الوهم، (أو) لكون المشبه به (مركباً عقلياً) كما مر في تشبيه مثل أحبار
اليهود بمثل الحمار يحمل أسفاراً فإن المراد بالمثل القصة كما تقدم، والقصة اعتبر فيها-
كما تقدم- كون الحمار حاملاً لشيء وكون المحمول أبلغ ما ينتفع به، وكونه مع
ذلك محروم الانتفاع به، وكون الحمل بمشقة وتعب، وهذه الاعتبارات المدلولات
للقصة عقلية وإن كان متعلقها حسياً، ويحتمل أن يكون سماه مركباً عقلياً باعتبار
الوجه- كما تقدم- وإنما ندر حضور المركب مطلقاً؛ لأن الاعتبارات المشار إليها فيه
لا يكاد يستحضرها مجموعة إلا الخواص، فيجرى في تعلق الوجه ما ذكر مما يوجب
عدم سرعة الانتقال فيكون غريباً وقوله: (كما مر) عائد إلى الوهمي والخيالي والعقلي-
كما قررنا- وأشار بذلك إلى الأمثلة التي ذكرناها، وقد جعل المصنف ندرة حضور
المشبه به موجباً للغرابة على الإطلاق ظاهره ولو كان الوجه جلياً لا تفصيل فيه وهو
كذلك، وإلا لم يكن علة مستقلة للغرابة، وهذا يعلم أن قوله فيما تقدم في الابتذال
لكونه أمراً جُملياً أكثرى لا كلي، ولكن ينبغي تقييد غرابته بأن يكون الوجه مخصوصاً
بنادر الحضور مع المشبه، وأما إن كان يوجد في غيره لم تفد ندرة حضوره غرابة كما
لا يخفى، (أو لقلّة) عطف على قوله: لكونه وهمياً، يعنى أن ندرة الحضور إما لكونه
وهمياً إلى آخر ما تقدم، وإما لقلّة (تكرره) أى: تكرر المشبه به (على الحس) المتعلق به
من بصر أو غيره، ولم يقل لعدم تكرره على الحس؛ لأن المشبه به فيما مثل به لا دليل
على عدم تكرره على الحس، وهو المشار إليه بقوله: (كقوله والشمس كالمرآة)
في كف الأشل، فإن المشبه به وهو المرآة في كف المرتعش يجوز أن لا ترى أصلاً، وعلى

فالغربة فيه من وجهين^(١).....

تقدير رؤيتها في كفه فلا تتكرر، وعلى تقدير تكررها فالحقق هو قلة التكرار لا عدمه، ويحتمل أن يريد بقلة التكرار على الحس عدمه، بمعنى أنه على تقدير وجودها لا يوجد لها تكرر أصلاً، ولكن المحقق نفى الكثرة لا نفى مطلق التكرار، وإنما قلنا إن ذلك المحقق لأننا نجزم بأن الكثير من الناس تمضي أعمارهم ولا يتفق لهم شهودها في كفه أصلاً، فضلاً عن كثرة التكرار، فلو كثر التكرار كثر المدركون، إذ من لازم كثرة التكرار عادة كثرة المدركين للمتكرر، وهذا بخلاف الوهمي والخيالي والعقلي فإنها لا تحس أصلاً، وهذا يعلم أن عطفه على ما قبله ليس من عطف الخاص على العام، وإنما قدم ما قبله عليه لأنها في الندرة أقوى لعدم إحساسها أصلاً، فـ(إذا كان التشبيه المتعلق بالمرأة في كف الأشل غريباً لوجود التفصيل في الوجه فيه- كما تقدم- غريباً لندرة حضور المشبه به فيما ذكر كانت (الغربة فيه من وجهين) وهما كثرة التفصيل وندرة الحضور، وذلك ظاهر، وقد قررنا وجه اقتضاء كثرة التفصيل لغربة التشبيه، ووجه اقتضاء ندرة الحضور لها بما أغنى عن إعادته، وربما يتخيل عند الغفلة عما تقدم أن ندرة الحضور للمشبه به لا تستلزم ندرة حضور الوجه، لجواز كونه أعم، ولا يلزم من ندرة الأخص ندرة الأعم حتى يلزم عدم سرعة الانتقال في التشبيه عند تصور الوجه في المشبه، وإذا لم يلزم عدم السرعة لم تلزم الغربة ندرة الحضور، والجواب ما قدمناه من أن ندرة حضور المشبه به إنما تستلزم الغربة إن اختص بالوجه دون ما يطلب أن يشبه به أو لم يختص به، ولكن إنما يوجد في مثله في الغربة فلا يقع التشبيه حتى يحصل التأمل، وأما إن وجد فيما لا يندر حضوره كان العدول إلى نادر الحضور مع ابتذال الوجه ووجوده في غيره عديم الفائدة، فلا يكون مما يستحسن ولا يدخل في جملة الغريب، فإنك لو قلت: والشمس كالمرأة في كف الأشل في كونها جرمًا وكالجبل في كونه جرمًا لم يكن فرق بين التشبيهين في الابتذال والقبح كما لا يخفى، وأما الجواب بأن الوجه مؤخر

(١) أحدهما كثرة التفصيل في وجه الشبه، والثاني قلة التكرار على الحس.

والمراد بالتفصيل: أن تنظر في أكثر من وصف،

عن الطرفين؛ لأنه هو الجامع لهما، ولا يقال ما الجامع بين هذين حتى يتصورا، فلا يطلب هو حتى يوجد ويحضر، فإذا حضرا وكان المشبه به غريبا منهما كان الإلحاق به بذلك الوجه غريباً أيضاً، لتبعيته للمشبه به في طلبه؛ لأن التابع لإدراك الغريب غريب الإدراك، فلا يتم إلا إذا رد لمثل ما ذكرنا بأن يكون المعنى أنا لما احتجنا إلى المشبه به فلا اختصاصه بالوجه دون ما يطلب التشبيه به كانت ندرته ندرة لما يختص به، أو يختص به مع ما هو مثله في الغرابة، وإلا فيرد عليه أن يقال أول ما يخطر بالبال المشبه ويحضر معه الوجه الذي أريد التشبيه بوجوده، فإذا أحضرنا مشبهاً به غريباً وطلبنا وجود الوجه فيه بعد وجوده وكان ذلك الوجه موجوداً في غيره مما يتبدل، لزم قطعاً كون التشبيه مبتدلاً، فالحكم بثبوت الطرفين ولو تأخر عنهما لا يوجب الغرابة، ولو كان أحدهما غريباً وهو المشبه به الذي اشترط فيه ذلك، إلا إن كان الوجه مختصاً به كما مثلنا، وإلا كان أعم فلا يلزم من غرابته غرابة تابعه، فلا يكون مما لا فائدة لغرابته، بل يزيد التشبيه نفرة وبرودة كما بيناه في المثال السابق، ولتأمل ولا يقال إدراكه في المشبه يزيل غرابته؛ لأننا نقول لا يزيلها من حيث تعلقه بالمشبه به الذي هو مناط الانتقال، فهو غريب من تلك الحثية، (والمراد بالتفصيل) المحكوم عليه هنا بإيجابه حسن التشبيه ونفى الابتذال أن بوجود متعدد انفصلت حقيقة بعضه عن بعض في نفس الأمر وإن اعتبر المجموع شيئاً واحداً، وذلك يتحقق بـ(أن ينظر في أكثر من وصف) واحد فيجعل وجه شبه، وذلك الأكثر المجعول وجه شبه يكون وصفاً لشيء واحد شبه بغيره كالوجه في الشريا المشبهة بالعنقود، فإنه أشياء - كما تقدم - اعتبر تضامها من شكل أجزائها ولونها ومقدار مجموعها وهو شيء واحد، ويكون وصفاً متعلقاً بأكثر إما اثنان كالوجه في مثار النقع مع الأسياف، فقد اعتبرت فيه أوصاف تضامت والتأمت من لون الغبار، والسيوف، وحركات السيوف المختلفة، وشكلها من استقامة، واعوجاج على ما تقدم، وإما أكثر من اثنين ثلاثة فما فوق كالوجه في قوله تعالى:

ويقع على وجوهه، أعرفها: أن تأخذ بعضاً، وتدع بعضاً؛ كما في قوله^(١) [من الطويل]:

حَمَلْتُ رُدَيْنِيَّ كَأَنَّ سِنَانَهُ سَنَا لَهَبٍ لَمْ يَخْتَلِطْ بِدُخَانِ

﴿كماء أنزلناه﴾ الآية فإنه متعلق بأكثر على ما بينه قريباً، ثم ذلك التفصيل يقع على أوجه كثيرة، بمعنى أن لك أن تعتبر في الأوصاف وجودها كلها كما ذكر في المثاليين، ولك أن تعتبر عدمها كلها كتشبيه وجود عدم النفع بالعدم في نفى كل وصف نافع، ولك أن تعتبر وجود البعض ونفى البعض كما يشبه به في تشبيه سنان الرماح بسنا لهب، ثم اعتبار الوجود إما على ما تقدم من اعتبار أوصاف مختلفة من غير رعاية شيء آخر، وإما على معنى اعتبار جنس فأكثر مع اعتبار خصوصية في جنس منها كما في تشبيه عين الديك بشعر النار في المقدار، والشكل، والحرمة، فإنك لا تريد جنس الحرمة فقط بل تعتبر فيها خصوصية بها حسن التشبيه، أو جنسين مع خصوصيتين كما في تشبيه الشمس بالمرآة في الاستدارة والاستنارة، فإنك لا تريد مطلق الاستنارة والاستدارة بل مع خصوصية كل منها في المرآة، ثم اعتبار عدم إما عدم كل وصف - كما تقدم - وإما عدم وصفين مخصوصين كتشبيه زيد بعمره في عدم الإعطاء، وعدم النصح، أو عدم وصف واحد كتشبيهه به في عدم النصح فقط، وكذا اعتبار البعض عدماً والبعض وجوداً إما أن يكون عدم عدم وصف واحد، أو عدم وصفين إما مع مطلق وجود الوصف أو مع وجوده ووجود خصوصية ما إلى غير هذا مما يقدر في التفصيل، وإلى هذا أشار بقوله: (ويقع) ذلك التفصيل (على وجوه كثيرة)، ثم بين أحسنها بقوله: (أعرفها) أي: أعرف تلك الوجوه، بمعنى أشدها قبولاً عند أولى المعرفة الحسنة (أن تأخذ) فيما تعتبر (بعضاً) من الأوصاف (وتدع بعضاً) منها، بمعنى أنك تجعل وجه الشبه وجود بعض الأوصاف مع عدم البعض، فتدخل عدم في الوجه، وذلك (كما) أي: كالوجه (في قوله: حملت ردينيّاً)

(١) البيت لامرئ القيس وليس في ديوانه، الإشارات ص ١٩٦، ويروى (يتصل) بدلاً من (يختلط).
الرديني: الرمح منسوب لامرأة تسمى ردينة اشتهرت بصناعة الرماح.

وأن تعتبر الجميع؛ كما مرَّ من تشبيه الثريا.

أى: ربحاً منسوباً لردينة امرأة كانت تصنع الرماح وتجيد صنعها، (كأن سنانها) أى: حديدته (سنا) أى: ضوء (لهب) وهى النار، وإضافة السنا إلى النار من إضافة الصفة إلى الموصوف، أى: كأنه اللهب المشرق بسنا أى: المضىء، فأطلق السنا وأراد به معنى المتصف بالإشراق، وإنما قلنا كذلك؛ لأن المشبه به هو اللهب باعتبار شكله، ولونه، واتصاله بالعود وعدم اتصاله بلون سواه، ولو قصد التشبيه بالسنا فإتباع هذه الأوصاف، إلا أن تكون تبعاً ومع ذلك يحتاج إلى تقدير المضاف فى السنان أى: كأن إشراق سنانها، والأصل عدم التقدير، ثم لما تنبه الشاعر لكون الأصل المشبه به لا يتم التشبيه به إلا بإسقاط وصف كان فيه وبه يتحقق التشبيه بينه وبين سنان الرمح، وهو اتصاله بالدخان شرط عدم اتصاله بالدخان فقال: (لم يتصل) ذلك اللهب (بدخان) وبالحاجة إلى هذا التنبيه كان هذا الاعتبار من أعرف وجوه التفصيل، فقد اعتبر وجود الشكل، واللون، وعدم الاتصال بذى لون الإظلام، ويزاد هنا لزيادة اللطافة ما ذكرناه من اتصاله بالعود، فإن فيه إشارة إلى أنه فى الطرفين لا يعتد بوجودهما إلا به، ولو زيد أيضاً قوة تأثير كل منهما فى تفريق الأجزاء وإهلاك ما يتصلان به كان زيادة فى الدقة، وظاهر كلام المصنف أنه إن اعتبر فى الوجه عدم بعض الأوصاف كان أعرف، حتى إذا قيل مثلاً: "زيد كعمرو" فى مجموع الجهن وعدم الكرم كان دقيقاً أعرف وليس كذلك، بل إنما يكون أعرف إن كان فيما قصده الشاعر دقة تحتاج إلى مزيد تنبيه كما قررناه، وحينئذ يكون معنى الكلام أن التفصيل المعتبر يزداد حسناً واعتباراً عند تدقيق النظر فى إسقاط بعض الأوصاف، وذلك لأن الأقرب مناسبة اجتماع وجودات لا اجتماع وجود وعدم، فليتأمل.

(و) من أعرفها أيضاً (أن يعتبر الجميع) أى: أن يعتبر الوجود فى جميع الأوصاف، وذلك (كما) أى: الوجه (فى تشبيه الثريا) بعنقود الملاحية المنور، فإن المعتبر فيه وجود اللون الكائن فى الأجزاء، والشكل الكائن فيها، والوضع لأجزائها، وكون

وكَلِّمَا كَانَ التَّرَكِيبُ مِنْ أُمُورٍ أَكْثَرَ، كَانَ التَّشْبِيهُ أَبْعَدَ.

المجموع على مقدار مخصوص كما تقدم، وهذا أيضاً إنما يكون أعرف إن اعتبر هيئة تحتاج إلى تنبه وتدقيق نظر كما في المثال، وإلا فلا أعرفية كما لو قيل زيد كعمرو في هيئة اجتماع الحيوانية والوجود والإنسانية، ولكن هذا القصد يحزره الباب بالمثل المشعر بأن الكثرة الموجبة للدقة في التفصيل لا بد أن تكون كما مثل مما يحتاج إلى تأمل، وزاد غير المصنف في الأعرفية أن تعتبر الخصوصية في الجنس إذا كانت دقيقة كما في تشبيه عين الديك بالشرر باعتبار الحمرة المخصوصة، وظاهره أن غير ما ذكر لا أعرفية فيه، والصواب هو أن ينظر في الدقة فهي المرجع في الحسن والأعرفية حيث كانت (وكَلِّمَا كَانَ التَّرَكِيبُ)، سواء كان حسياً نادراً كما في المرأة في كف الأشل، أو كان خيالياً كما في أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد، أو عقلياً كما في مثل الحمار يحمل أسفاراً، (من أمور أكثر) أى: وكَلِّمَا ازداد تركيب وجه شبه في تشبيه (كان) ذلك (التشبيه أبعد) عن الابتذال لبعد تناوله حينئذ عن مطلق الناس، وإنما يتفطن الأذكى، وذلك بشرط كون التفصيل فيه دقة وغرابة كما تقدم، فإذا كان بهذا القيد فكَلِّمَا كثر ازداد غرابة، كما في قوله تعالى: ﴿كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازِيدَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ﴾^(١) فإن الوجه يؤخذ من هذه الجمل كلها فيحتاج إلى مزيد نظر في تتبعها وفي كيفية أخذ الوجه منها، فتكون هيئة تركيبيه غاية في اللطافة والغرابة، حيث يراعى فيها أن مثل الحياة الدنيا شبهت بحال نبات كان له سبب هو المطر، وأن ذلك النبات تم إلى حيث اختلط واشتبك من كل نوع مما ينفع الناس والأنعام، فصار بحيث ينال منه المقصود ويعجب، وذلك بسبب تمام سببه العادى وهو المطر، وبلوغ النهاية في نعيمه وكماله، وأنه حينئذ تزينت به الأرض وظن أهل الأرض أنهم يبلغون به المرام،

(١) يونس : ٢٤.

والبليغ: ما كان من هذا الضرب لغرابته، ولأن نيل الشيء بعد طلبه ألد.

وأعجبهم، وأنه بعد تمامه وإعجابه فاجأ أهله أمر الله فيه من ضر أو غيره، فصار يابساً مضمحلاً ذاهباً كأن لم يعجب بالأمس، فيأخذ الهيئة من مجموع ما ذكر على هذا الترتيب، وهو كون الشيء يبتدى ضعيفاً بسبب عادى ثم لا يزال يزداد حتى يكون معجباً، بحيث يغتر به من رآه، ويرى تمكن الانتفاع ثم يطمئن إليه، وأنه بعد الاطمئنان إليه يصيبه عاجلاً ما يقطعه ويحتته عن أصله، بحيث يكون كالعدم، فيفهم أن العاقل لا يغتر بما كان مثل ذلك، (و) التشبيه (البليغ) والمراد به هنا الذى يتخاطب به أذكىاء البلغاء ويستحسنونه فيما بينهم، وليس المراد بالبليغ ما كان مطابقاً لمقتضى الحال، فإن المبتذل قد يطابق مقتضى الحال لسوء فهم السامع (ما كان من هذا الضرب) الذى هو البعيد الغريب وتتفاوت مراتبه فى ذلك البعد لا ما كان من الضرب الذى هو القريب المبتذل؛ وإنما كان ما هو من هذا الضرب الغريب بليغاً (لغرابته) فلا يطلع عليه إلا الأذكىاء، فلا يتخاطب به غيرهم إلا أخذاً عنهم تقليداً، والأمر المختص بالخواص يعد بليغاً حسناً لعدم مشاركة العامة فيه، وكان أيضاً ما هو من هذا الضرب بليغاً لكمال لذاته؛ لأنه لا ينال إلا بعد التأمل والطلب، بخلاف المبتذل فهو يتمكن كل أحد منه بلا طلب وتأمل فلا يحصل الشوق إليه، وما لا يطلب بالشوق لا كمال لذة فيه، (و) إنما قلنا كذلك (لـ) ما علم (أن نيل الشيء بعد الطلب ألد) من نيله بلا طلب، ووقوعه فى النفس ألطف من وقوع غير المطلوب، ولذلك يمثل بالماء البارد على الظم الذى هو ألد المحسوسات بجامع الاتصال بعد الشوق؛ وذلك لأن حصول ما تقوى الشوق إليه فيه لذة حصوله لحسنه لذاته ولذة دفع ألم الشوق إليه، بخلاف ما يحصل بلا طلب وإن كان شريفاً فى نفسه ليس فيه إلا لذته، وقولهم يستحسن كذا لكونه كحصول نعمة غير مرتقبة لا يتقضى كونه أحسن من الحاصل بعد الشوق، نعم، إن كان حصوله بعد الإياس والطلب فهو أعظم لاشتماله على دفع ألم الإياس والطلب، وهو أعظم من الشوق، فإن أريد هذا كان أشد فى مقامه من المطلوب، والتعليان متلازمان

عرفاً؛ لأن الغريب لا ينال عرفاً إلا بعد الطلب، والمنول بعد الطلب لا يكون عرفاً إلا غريباً ولو كان مفهومهما مختلفاً، ومتى حضر أحدهما دون الآخر صح تعليل البلاغة المرادة هنا به، فإن قيل قد قررتم بهذا أن التشبيه كلما كان فيه مزيد حاجة إلى التأمل عند قصد إيجاده من المتكلم، وإلى التأمل من السامع في إدراك وجود الوجه فيه حيث ذكر، أو في فهمه إن لم يذكر، ازداد حسنه وترقى في مراتب القبول، وقد تقرر أن صعوبة الفهم من التعقيد اللفظي والمعنوي وكلاهما محل بالفصاحة، فكيف تعد صعوبة الفهم من باب الحسن والقبول؟ فالجواب أن الحاجة إلى التأمل التي سميتها صعوبة الفهم إن كان سببها دقة المعنى المراد كالوجه في تشبيه منقار البازي بالجيم التي وضعها الأعسر، على شرط أن تكون بحيث لو زيد عليها العين والفاء والراء صار جعفرأ- كما وقع في شعر أبي نواس- فإنه غاية في اللطافة، إذ يفهم من هذا الشرط أن المراد الجيم التي لم تعرق، مع أن التفطن لوجود الهيئة بما بين منقار البازي وتلك الجيم، تفطن لأمر دقيق، فهذا لا يخل بالفصاحة؛ لأن سلوك العقل سبل الدقائق لفهمها ليس عنده أحلى منه، فكيف يستقبح ولو كان فيه مشقة ما ودقة المعاني تتصور في الحقيقة كالتشبيه، وتتصور في الجاز على ما يأتي، وكذا إذا كان سبيلها رعاية الترتيب وفي المرتب بعد، فيحتاج العقل إلى التمهّل في إدراك المرتب على ما هو، فيجعل الأول أولاً والثاني ثانياً إلى آخرها، فإذا اجتمعت تلك المعاني على ترتيبها رد اللاحق فيها إلى السابق والثاني إلى الأول إن احتاج إليه لحكمة إما لأخذ الغرض منه كالوجه المركب كما تقدم في ترتيب جمل الآية الكريمة في قوله تعالى: ﴿كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ﴾ إلى آخر الآية، فإن الترتيب كذلك ينبغي أن يكون، فلما رد العقل لاحقها لسابقها أي: اعتبره معه على ترتيبها، أخذت الهيئة التي هي الوجه على ذلك الترتيب كما تقدم، ولولا اعتبار رد معنى بعضها إلى بعض بضرب من المناسبة لاختلت الهيئة، إذ لو أخذت من البعض لم تكمل الهيئة، ولو رد بعضها إلى بعض لا على طريق المناسبة كأن تجعل

.....
الهيئة مبنية أولاً على حالة الماء لا النبات - لم تحسن كما لا يخفى، وترتيب الآية لموافقة الواقع في غاية الحسن فأحوج ذلك إلى تأمل في ابتداء الهيئة من جهة النبات لتكمل وذلك ظاهر، وإما لأن المناسبة بنفسها بين تلك المعاني مطلوبة لاذاتها لا لأخذ شيء منها فيرد فيها السابق لللاحق، فإن المعاني الشريفة إذا اجتمعت لا تخلو من حكمة المناسبة، وانظر إلى قوله^(١):

دان على أيدي العفاة وشاسع على كل ند في الندى وضريب
كالبدر أفرط في العلو وضوؤه للعصبة السارين جد قريب

فإنه لما وصفه بنهاية البعد وهو معنى الشسوع وبالقرب أحقه بما يظهر فيه الأمان، ويظهر فيه حسنهما لمناسبة بين المحلين وهو البدر، يظهر شرف شسوعه بإفراط علو البدر، وشرف دنوه بوصول ضوئه للسارين، وهذا الحسن إنما أدرك بعد التأمل في البيتين، وعرض ما في الثاني على الأول، ورد لاحقهما لسابقهما ليعرف مقتضى كل منهما في الآخر، وهكذا المعاني الشريفة يعضد بعضها بعضاً، ويلائم أولها آخرها، فإذا كان سبب الحاجة إلى التأمل رد الآخر لما قبله وعرضه عليه لم يكن ذلك مما يخل بالفصاحة، فإن الآي القرآنية فيها مناسبة دقيقة، وليس طلب إدراكها مما يعاب أصلاً، إذ ليس من التعقيد، وإن كانت تلك الحاجة بسبب سوء الترتيب في اللفظ أو بسبب خلل في الانتقال من الملزوم إلى اللازم كان من التعقيد المنهى عن ارتكابه، فقد تبين بهذا أن الحاجة إلى التأمل في رد السابق إلى اللاحق والثاني إلى الأول لحكمة إدراك حسن المناسبة مع صحة الترتيب، أو لحكمة ما يترتب على المناسبة من أخذ هيئة لا تستقيم إلا بفهم تلك المعاني على ترتيبها وتناسبها ورد بعضها إلى بعض - ليست من

(١) البيتان للبحترى في شرح عقود الجمان (٦/٢)، وأوردتهما محمد بن علي الجرجاني في كتابه الإشارات والتنبيهات ص(١٧٢) منسوين للبحترى، وفي الإيضاح بتحقيق د. عبد الحميد هندواي ص(١٨٩) والعفاة: جمع عاف وهو طالب الفضل أو سائل الرزق.

العيب في شيء، وكذا لطف المعنى ودقته، ومن المعلوم أن رعاية المناسبة من جزئيات دقة الإدراك ولو شرط في الحسن انتفاء الدقة وانتفاء حسن الترتيب المحوج إلى التأمل ما تفاوتت البلغاء، ومن الدليل على ذلك أنهم عدوا من محاسن الكلام ما فيه اللف والنشر، مع الحاجة في فهم المراد منه إلى التأمل في رد اللاحق للسابق فيه، ورد الثاني وما يجرى مجراه إلى الأول وما يجرى مجراه فيه؛ إذ لا يفهم غالباً بلا تأمل، لكن لما كان الترتيب فيه غير مختل حسن وعد من البديع الذي لا يخل بالفصاحة بل يزيدها حسناً كقوله:

كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف البالي^(١)
وقوله:

كيف أسلو وأنت حقف وغصن وغزال لحظاً وقدّاً وردفاً
ولا أعظم شاهداً في ذلك من قوله تعالى: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ
وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾^(٢) إلى غير ذلك، وكثيراً ما تكل العرب
المعنى إلى تأمل السامع، فليس كل ما احتيج فيه إلى تأمل كان منهياً عنه، فافهم.
ولما بين المصنف أن المبتذل هو الذي يكون ظاهر الوجه عند كل أحد، وأن
الغريب هو الذي لا يدرکه ابتداء في الغالب إلا الخواص؛ أشار إلى أن الابتذال قد
يتخلف عن ظهور الوجه فيصير التشبيه فيه غريباً لمانع هو وجود تصرف زائد فيه، بأن
يشترط في تمام التشبيه وجود وصف لم يكن، أو انتفاء وصف كان، ولو كان ادعاء
بشرط أن يكون ذلك على وجه دقيق فيصير بذلك التصرف مخصوص الإدراك
بالخواص، فيخرج عن معنى الابتذال إلى الغرابة، فقال: (وقد يتصرف) في التشبيه (القريب)

(١) البيت لامرئ القيس في ديوانه ص(٣٨)، والإشارات ص(١٨٢)، وعقود الجمان (٢/٢٥).

(٢) القصص: ٧٣.

بما يجعله غريباً؛ كقوله [من الكامل]:

لَمْ تَلَقْ هَذَا الْوَجْهَ شَمْسُ نَهَارِنَا إِلَّا بِوَجْهِ لَيْسَ فِيهِ حَيَاءُ

المبتذل (بما) أى: بتصرف (يجعله) أى يجعل ذلك المبتذل (غريباً) خارجاً عن الابتذال كقوله^(١):

لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا إلا بوجه ليس فيه حياء

فإن مضمون البيت أن وجه المحبوب المشار إليه لا يتصور من الشمس أن تلقاه بحيث يراها وتراه - لو كان لها عينان - إلا بانتفاء الحياء عنها، وأما لو كان لها حياء لم تستطع أن تلقاه، ففي هذا الكلام تنزيل الشمس منزلة من يرى ويستحى، ولا شك أنه تقرر عرفاً أن تغييب الإنسان وجهه عن وجه غيره حياء يكون لأحد أمرين إما لذنب عمله فاستحيا من الملاقاة خوف اللوم، وإما لظهور قبحه بين أعين الناس عند رؤيتهم لوجه الحاضر؛ لأنه لا مناسبة بينهما في الحسن، فيظهر وجه المستحى كالعورة بالنسبة إلى وجه المستحيا بين يديه، فيقال: لا تلق فلاناً إلا إن لم يكن في وجهك حياء لإساءتك، أو لظهور قبح وجهك عند الحاضرين بالنسبة لحسن وجهه، والمعنى الأول هنا وهو الإساءة منتف فتعين الثاني وهو أن حسن وجه المحبوب فاق وجه الشمس المعلوم بالحسن، وزاد عليه زيادة أوجبت كون وجه الشمس بين يديه وعند ظهوره كالعورة، يستحى منه صاحبه بين يدي هذا الوجه، ولما علم وجود الحسن في وجه الشمس من العادة لتشبيه الوجوه الحسان به - استفيد من الكلام أنه استشعر تشبيهه بالشمس؛ حيث ذكر حسن الوجه معه على العادة، لكن منعه من التشبيه شدة البعد عن الشمس حتى صارت لو كانت ممن يستحى لم تظهر بين يديه، فهذا هنا تشبيه منع من تمامه مانع الزيادة في الحسن زيادة بلغت النهاية، فكأنه يقول: هذا الوجه كالشمس في أصل الحسن فيصح تشبيهه بها، لولا أنه زاد عليها زيادة أوجبت لها كونها بحيث تستحى أن تحضر بين يديه، ولا شك أن هذا المعنى المستفاد من

(١) البيت للمتنبي في الإيضاح ص(٢٣٨)، وعقود الجمان (٢/٣٠).

حديث الحياء غاية في الدقة، فالتشبيه على هذا ضمني، ويحتمل أن يكون المعنى لم تلقه ملاقة مقايستها نفسها به، ومعارضتها إياه في الحسن بأن تدعى أنه كهى، أو أنها كهو إلا بعدم الحياء، فيكون التشبيه كالصریح، وقد شرط فيه انتفاء هذا المانع الذى هو زيادته عليها زيادة أوجبت كونها بحيث لا يتصور لها ذلك إلا بنفى الحياء إن كانت ممن يستحى، ومثل ذلك بقوله:

إن السحاب لتستحى إذا نظرت إلى نذاك فقاسته بما فيها^(١)

ولو جعل التشبيه فى الوجه معكوساً- وهو الأنسب لهذه المبالغة- لأفاد مع تلك المبالغة هذا المعنى، فتحصل من هذا أنه شبه الشمس بالوجه عكساً للتشبيه، أو شبه الوجه بالشمس على الأصل، وشرط فى تمامه وصحته انتفاء مانع لهذا التشبيه، وهو الزيادة الكثيرة الموجبة لكون المزيد عليه بحيث يستحى أن يحضر بين يدى الزائد فى الحسن، وإذا فهم ما قرناه ظهرت مطابقة هذا الكلام لما قرناه أولاً من أن هنا تشبيهاً ووجهاً شرط فى صحته وتمامه انتفاء وصف اعتبر فيه وهو بلوغه النهاية، ولو كان اعتباره ادعاء، وإدراك الوجه على هذه الحالة غريب، أى: إدراك الحسن المشترك بين الشمس والوجه، على شرط أنه إنما يتم التشبيه به لو فرض فيه انتقاص منه فى ذلك الوجه غريب، فيكون نفس التشبيه غريباً باعتباره وظهرت موافقته لما بعده من أن التصرف فيه يرجع إلى شرط انتفاء وصف كان، أو ثبوت وصف لم يكن، فلا يرد أن يقال الغرابة إنما تكون من جهة وجه الشبه، ومعلوم أنه ليس هنا تصرف فى وجه الشبه حتى يكون التشبيه به غريباً؛ وإنما هنا ادعاء أن هذا الوجه فاق الشمس فى الحسن، وأنها تستحى منه وغاية ذلك أن يكون من التشبيه المقلوب، ثم هذا على أن هنا تشبيهاً، ونحن لا نسلم أن هنا تشبيهاً أصلاً؛ إذ لا أداة لفظاً ولا تقديراً؛ وإنما يرد لما بينا

(١) البيت لأبى نواس فى الإيضاح بتحقيق د. عبد الحميد هندأوى ص(٢٣٩).

وقوله^(١) [من الكامل]:

عَزَمَاتُهُ مِثْلُ النُّجُومِ ثَوَاقِبًا لَوْ لَمْ يَكُنْ لِلثَّاقِبَاتِ أَفُولُ

ويسمى هذا: التشبيه المشروط.....

من أن التشبيه ضمنى هنا أو كالمصرح به، وأن الوجه كان، إلا أنه شرط في تمام التشبيه به نقصان شيء منه؛ سواء كان التشبيه المعبر في ذلك مقلوباً أو لا، فتأمل.

فإن الموضع من السهل الممتنع، ثم أتى بمثال آخر لما فيه تصرف مخرج عن الابتذال، فقال: (و) كـ (قوله: عزماته) أى: عزمات الممدوح بمعنى إراداته المتعلقة بمعالى الأمور (مثل النجوم) حال كون النجوم (ثواقباً) أى: نوافذ في الظلمات بإشراقها من الثقوب وهو النفوذ، وسمى لمعان النجوم ثقباً لظهورها به من وراء الظلمة فكأنها ثقبته، ولذلك فسرت الثواقب باللوامع، وتشبيه العزم بالنجم في الثقوب الذى هو في العزم بلوغه المراد أمر مشهور معلوم؛ ولكن ادعى أن مع ثقب الإرادة وصفاً زائداً وهو عدم الأفول أى: عدم الغيبة، بل هى دائمة الظهور، فكأنه قال هذا التشبيه بين الطرفين تام لولا أن المشبه اختص بشيء آخر عن المشبه به، وإليه أشار بقوله: (لو لم يكن للـ) نجوم الـ (ثاقبات أفول) وجواب لو محذوف أى: لـ تم التشبيه ومن المعلوم أن الثقوب في الطرفين تخيلية، وأصله المجاز، واختل في أحدهما بانتفاء الوصف اللازم له في المحل الآخر، ولا شك أن إدراك هذا الوجه على هذا الشرط غريب، فالتشبيه به غريب (ويسمى) مثل (هذا التشبيه) التشبيه (المشروط) لتقييد الوجه في المشبه، أو المشبه به، أو كليهما بشرط وجودى أو عدمى يدل عليه بصريح اللفظ أو بسياق الكلام، ومثال تقييد المشبه به ما ذكر المصنف، وهو قوله: عزماته مثل النجوم إلخ، فإنه قيد الوجه في المشبه به بعدم أفول فلم يتم التشبيه بدونه، ومثال تقييد المشبه ما لو عكس المثال فقول: النجوم كعزماته لولا أنه لا أفول لها، ومثال تقييدها معاً ما لو قيل زيد في علمه بالأمور إذا كان غافلاً كعمرو في علمه إذا كان يقظان، ومثال

(١) البيت للوطواط، في الإشارات ص ١٩٨، والثواقب: السواطع، والأفول: الغروب.

وباعتبار أدواته: إما مؤكّد، وهو ما حُذِفَتْ أدواته؛ مثل قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَهِيَ
تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾^(١)،

الشرط الصريح ما ذكر، وغير الصريح ما لو قيل هذه القبة كالفلك في الأرض؛ لأن
المعنى كالفلك لو كان بالأرض، وكقولهم: هي بدر يسكن الأرض أى: كان البدر
يسكن الأرض، ولا يخفى أن المثال قبل هذا البيت قررناه بما ينخرط به في سلك
المشروط كهذا، إذ كأنه على ذلك التقدير يقول: الشمس كهذا الوجه لولا أن فيه
زيادة خارجة عما يعتاد من الحسن بحيث تستحي أن تقاس به، فافهم.

تقسيم التشبيه باعتبار الأداة:

ولما فرغ من تقسيم التشبيه باعتبار الوجه أشار إلى تقسيمه باعتبار الأداة،
فقال: (و) التشبيه ينقسم أيضاً (باعتبار أدواته) انقساماً آخر وهو أنه:
المؤكد:

(إما مؤكد وهو) أى: المؤكد (ما حذفت أدواته) أى: وهو المقيد بحذف أدواته
حذفاً يعتبر معه تناسي التقدير، وأما لو اعتبر معه التقدير كان المقدر كالمدكور، فيكون
في الكلام تجوز الحذف، فلا يفيد الكلام أن المشبه به جعل نفس المشبه صادقاً عليه،
وإذا لم يفد ذلك لم يتحقق التأكيد، فإن منشأ التأكيد جعل المشبه به نفس المشبه
بالصدق عليه، كقوله تعالى: (وهي) أى: الجبال (تمر) أى: تذهب (مر السحاب) أى:
مثل ذهاب السحاب، فحذف المثل الذي هو المراد بالأداة هنا وجعل الكلام كالخالي
عن تقديره، ليفيد أن مرها نفس مر السحاب، فأفاد التأكيد في التشبيه، حيث اعتبر فيه
ما أوجب كون الملحق الذي هو الأضعف أصالة نفس الملحق به حتى صار صادقاً
عليه، ولا يقال إذا اعتبر أنه أطلق عليه كان مجازاً على ما يأتي؛ لأننا نقول: شرط المجاز
أن لا يكون الكلام على وجه يمكن معه التقدير وينبئ عن التشبيه، وههنا يمكن التقدير
إلا أنه جعل كالتناسي، والمجاز لا يتأتى فيه التقدير فتحقق فيه التناسي، ومن يعتبر أن

(١) النمل: ٨٨.

ومنه نحو [الكامل]:

وَالرَّيْحُ تَعَبْتُ بِالْغُصُونِ وَقَدْ جَرَى ذَهَبُ الْأَصِيلِ عَلَى لُجَيْنِ الْمَاءِ

ما فيه إطلاق المشبه به على المشبه لا فرق فيه بين ما يمكن فيه التقدير وما لا يمكن في تناسي الإلحاق وفي جعل المشبه به عين المشبه ادعاء يجعل هذا من قبيل المجاز، ويمكن أن يقال: يكفى في التأكيد كونه في صورة المطلق على المشبه وكونه في صورة الذى جعل نفسه، فإن لكون الشئ في صورة الشئ تأثيراً في كونه كهو فصيح التشبيه المؤكد ما حذفت فيه الأداة وجعل فيه المشبه نفس المشبه به ادعاء حتى صح إطلاقه عليه كالأول فأضيف إليه، بل هو أوكد؛ لأن الإضافة فيه تجعل بيانية وهى تقتضى الاتحاد في المفهوم والمصدوق معاً بخلاف مطلق الإطلاق فلا يقتضى الاتحاد في المصدوق، وذلك نحو قوله^(١): (والريح تعبت) أى: تلعب (بالغصون) أى: تميل الغصون المخضرة يمناً وشمالاً وأعلى وأسفل، (و) الحال أنه (قد جرى ذهب الأصيل) أى: الأصيل الذى هو كالذهب في الصفرة (على لجين الماء)، واللجين بضم اللام وفتح الجيم هو الفضة، والتقدير على الماء الذى هو كاللجين في الصفاء والإشراق، وقد بينا أن التأكيد هنا مستفاد من جعل أحدهما نفس الآخر بحيث يطلق عليه ويضاف إليه إضافة البيان، ونفى المجازية عنه لعدم وجود لمزيد تأكيد، ادعاء لدخوله في جنس المشبه به، ولصحة تقدير الأداة هنا دون المجاز، ولكن يقال في هذا لا يتأتى تقدير الأداة إلا بقلب التركيب، فلو قيل في نحو هذا أنه من المجاز لكان قريباً، إذ لم يذكر المشبه به هنا على وجه ينبىء عن التشبيه، وقد يجاب بأن معنى الإضافة على اللجين المنسوب للماء وقد جرى الذهب المنسوب إلى الأصيل، ونسبة المشبه به إلى المشبه تشعر بالتشبيه للعلم بأن النسبة تشبيهية، فيكون التأكيد من جهة كونه في صورة المطلق على المشبه كما بيناه في الاحتمال الثانى، وتشبيه الأصيل بالذهب ظاهر؛ لأن المراد بالأصيل الوقت

(١) البيت لابن خفاجة الأندلسى إبراهيم بن عبد الله الشاعر الوصاف، في الإيضاح ص(٢٤٠)، وبلا نسبة في التلخيص بتحقيق د. عبد الحميد هنداوى وعقود الجمان (٣٢/٢).

.....
بعد العصر إلى الغروب، وهو من الأوقات المستحسنة، ويوصف بالصفرة،
كقوله:

ورب فراق للفراق أصيله ووجهي كلا لونيها متناسب

فإن وجه مفارق الأحبة معلوم أن لونه الصفرة من الدهش والحيرة، ووصفه
بالصفرة لاصفرار شعاع الشمس فيه، فيكون وجود وجه الشبه فيه وبين الذهب
من حيث إنه زمان أى: مقدار يتحقق فيه وجود الحوادث تخيلياً، ويكون من إضافة
المشبه به إلى المشبه كما فى قوله: على لجين الماء كما قررناه آنفاً، ولما وصف بالصفرة
نسب الجريان إليه، وإن كان الجارى فى الحقيقة هو الشعاع المصفر الواقع فيه، ويحتمل
أن يكون فى الكلام استعارة، بأن يستعار الذهب لنفس الشعاع المصفر، وتكون
إضافته إلى الأصيل من إضافة المظروف للظرف، وعلى كل فقد أفهم التركيب أن
الشعاع يكسو وجه الماء ويجرى عليه، ولا شك أن جريانه على الماء يستشعر منه حالة
جريان الذهب على الفضة التى سقيت به، فيكون فى الكلام ظرافة فى تضمينه تشبيها
آخر لطيفاً، وبحمل هذا البيت على هذا الذى هو المتبادر منه يكون من لجين الكلام
بضم اللام وفتح الجيم وهو حسنه وشريفه، لا من لجينه بفتح اللام وكسر الجيم وهو
خسيسه وقبيحه، ويكون من هجانه بكسر الهاء وهو عليه، وشريفه لا من هجينه بفتح
الهاء وهو رديه ووضيعه، ومن الناس من ذهب إلى أن اللجين فى البيت بفتح اللام
وكسر الجيم، وأن المراد به ورق الشجر الساقط، وأن الشاعر شبه بذلك وجه الماء،
ومنهم من ذهب إلى أن المراد بالأصيل الشجر الذى له أصل وعرق، فالمراد بالذهب
الورق الساقط منه على وجه الماء واصفر يبرد الخريف، ولا يخفى أن كلا الوجهين
فاسد، ويكفى فى فسادهما ما يشهد به كل طبع سليم من أن كلا منهما غاية فى
البرودة المنافية لما اشتمل عليه البيت من الظرافة التى تتبادر لوائحها منه، والبرودة مع
وجود منافيتها من أنواع الفساد، على أن تشبيه وجه الماء بالورق الساقط إن أراد به

أو مرسل، وهو بخلافه؛ كما مر.

وباعتبار الغرض:

الورق المصفر فلا يصح، لانتفاء الجامع المعتبر بينه وبين مطلق وجه الماء وإن أراد به مطلق الورق الساقط فكذلك، إذ يصير كتشبيهه بمطلق النبات في الإضرار، ولو جوزنا مثل هذا لجوزنا تشبيهه بالجلبل الأجرع^(١) ونحو ذلك، ونحو هذا التشبيه غير معدود في الكلام، وأما الوجه الثاني فيلزم فيه زيادة على البرودة المفسدة انتفاء كونه من إضافة المشبه به إلى المشبه الذي هو المقصود أن يستشهد له في الإضافتين، وأيضاً إطلاق اللجين على الورق في الوجه الأول، والأصيل على الشجر في الثاني مما لا يعرف ولا يعهد لغة ولا عرفاً، فلأجل هذا كان فساد هذين الوجهين غنياً عن البيان، وفي المطول أن كلا منهما أبرد من الآخر وذلك كاف في فسادهما كما ذكرنا.

التشبيه المرسل:

(أو مرسل) هو مقابل قوله: إما مؤكد وهو معطوف عليه أى: التشبيه باعتبار الأداة إما مقيد بحذفها ويسمى مؤكداً كما تقدم، وإما مرسل أى: يسمى بذلك لإرساله من التقييد بحذف الأداة الموجب للتوكيد، وإن شئت قلت: لإرساله من التوكيد (وهو) أى: والمرسل هو الكائن (بخلافه) أى: على خلاف المؤكد فيقال فيه: هو ما ذكرت فيه أداة التشبيه كقولك: "زيد كالأسد" وحيث ذكرت صار مرسلًا من موجب التأكيد الذي هو الحذف، وقد تقدم أن الحذف كقولك: "زيد أسد" يشعر بحسب ظاهره من غير رعاية مقتضى الأصل من تقدير الأداة أن المشبه به صار نفس المشبه صدقاً، وبذلك صار مؤكداً، وقد بينا ذلك فيما مر من الأمثلة مع ما فيه بما أغنى عن الإعادة، ثم أشار إلى تقسيم آخر في التشبيه باعتبار الغرض بعد الفراغ من التقاسيم السابقة بقوله:

أقسام التشبيه باعتبار الغرض:

(و) ينقسم التشبيه (باعتبار الغرض) منه إلى قسمين، وذلك أنه:

(١) هو الجبل له جانبان أحدهما رمل والآخر حجارة.

إما مقبولٌ، وهو الوافى بإفادته؛ كأن يكون المشبّه به أعرفَ شيء بوجه
الشبه في بيان الحال.....

المقبول:

(إما مقبول) عند القوم (وهو) أى: المقبول عند القوم هو (الوافى بإفادته) أى:
إفادة الغرض المطلوب منه، وذلك بأن يكون محله مشتملاً على ما يفيد ذلك الغرض،
وقد تقدم أن الغرض مرجعه إلى وجه الشبه، وأن كونه غرضاً يكون باعتبار، وكونه
وجهاً يكون باعتبار آخر، فمن حيث كونه وصفاً موجوداً في الطرفين يكون وجهاً،
ومن حيث كونه مبيناً لإمكان المشبه، أو لحاله، أو لمقدارها، أو مثبتاً لتقريرها، أو
لزيته، أو شينه، أو استطرافه يكون غرضاً بنفسه، أو تقول نفس بيانه، أو تقريره لما
ذكر هو الغرض على ما تقدم في بيان الغرض (بأن يكون) أى: ويحصل إفادته الغرض
مثلاً بأن يكون (المشبّه به أعرف) من المشبه عند السامع (بوجه الشبه في بيان الحال)
أى: في التشبيه الذى يكون الغرض منه بيان الحال، ولا يشترط في إفادة هذا الغرض
أن يكون المشبه به أعرف من كل شيء عند كل أحد، وإن كان ذلك إن أمكن
أو كد، ولذلك قدرنا بعد قوله أعرف قولنا من المشبه عند السامع، فإذا جهل السامع
حال ثوب من سواد أو غيره وعرف حال آخر قلت لبيان حال المجهول ذلك الثوب
كهذا في سواده مثلاً، وكذا بيان المقدار فتقول لجاهل مقدار قامة زيد هو كعمرو في
قامته حيث يعلم مقدار قامة عمرو، وكذا في التزيين والتشيين إذا بنينا كما تقدم على
أن الوجه هو الحالة المخصوصة، فتقول في الأول وجهه كمقلة الظبي؛ لأن مقلة الظبي
أعرف بالحالة المخصوصة من الوجه لا بمطلق السواد، وفي الثانى وجهه كالسلسلة
الجامدة المنقورة للديكة؛ لأن المشبه به أيضاً أعرف بالهيئة المخصوصة الموجبة للقبح من
المشبّه لا بمطلق الهيئة، وقد تقدم تحقيق هذا، وأما الاستطراف فالوفاء فيه بأن يكون
المشبّه أندر شيء وجوداً، أو يكون ممتنعاً عادياً مع وجود الوجه فيه على تلك الحالة،
ولا يقتضى الأعرافية كما تقدم، ولو قيل في بيان الحال ثوبه كتوب فلان المجهول، أو قيل

أو أتمَّ شيء فيه في إلحاق الناقصِ بالكامل. أو مسلّم الحكم فيه معروفة عند
المخاطب في بيان الإمكان.

في بيان المقدار هو كفلان المجهول في قامته، وفي الزين وجهه كالقدر في سواده، وفي
الشين وجهه كوجه البدر في قبجه، وفي الاستطراف هذا الفحم الذي فيه الجمر كقطع
الحديد التي أخذت النار في أطرافها؛ بطل الغرض وعاد التشبيه فاسداً كما لو شبه
الشيء بالشيء من غير جامع أصلاً، فيكون غير مقبول (أو أتمَّ شيء فيه) أى: وتحصل
إفادته أيضاً بأن يكون المشبه به أتم في وجه الشبه من كل شيء يقدره السامع في ذهنه
(في إلحاق الناقص بالكامل) أى: في بيان الغرض الذي يحصل عند إلحاق الناقص
بالكامل وهو التقرير في ذهن السامع، حتى لا يتوهم كون المشبه على غير تلك الحال
لينزجر مثلاً عما هو بصده كقولك فيمن لا يحصل من سعيه على طائل: "أنت
كالراقم على الماء" فإن المشبه به هو أتم في التسوية بين الفعل وعدمه في عدم الفائدة
الذي هو الوجه، فلو قيل في تقرير الحال أنت في عدم حصولك على طائل كزبد،
والمخاطب لم يتقرر عنده عدم حصول زيد من سعيه على طائل كما في الراقم على
الماء لم يوف التشبيه بالغرض، فيكون غير مقبول، (أو) يحصل الغرض أيضاً بأن يكون
المشبه به (مسلم الحكم فيه) أى: في وجه الشبه، بمعنى أن وجوده في المشبه به مسلم،
ويكون (معروفه) أى معروف الحكم الذي هو ثبوت وجه الشبه (عند السامع)، بمعنى
أن يكون مسلماً معروفاً عند المخاطب، وذلك (في بيان الإمكان) أى: في الغرض
الذي هو بيان إمكان المشبه، وقد تقدم أن بيان إمكانه ببيان وجود الوجه فيه؛ لأن ما
يتوهم من الاستحالة أصلها ما يبدو من كون الوجه محالاً فبانتفائه ينتفى المشبه، وذلك
كقوله فيما تقدم:

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال^(١)

(١) البيت للمتنبي في قصيدة يرثي فيها والد سيف الدولة ديوانه (١٥١/٣)، والإشارات ص (١٨٧)،
وعقود الجمان (٢٠/٢).

أو مردود؛ وهو بخلافه.

خاتمة

فإن حاصله أن المشبه هو في أصله من الناس، وهو خارج عن جنسهم، وهو في ذلك كالمسك في كونه من الدم وهو جنس آخر لا مناسبة بينه وبين الدم، فإن ثبوت الوجه في المسك وهو كون الشيء من أصل لا مناسبة بينه وبين ذلك الأصل مسلم في المسك فتنتفى الاستحالة في المشبه؛ لأن وجوده على تلك الحالة إنما تتوهم استحالته من توهم استحالة الوجه فيه، وهو كون الشيء من أصل مع كونه جنساً آخر خارجاً عنه، وقد تقدم تحقيق ذلك، فلو قيل في بيان الإمكان مثلاً أنت في كونك من الأنعام مع خروجك عن جنسهم كزيد في كونه كذلك بطل إفادة الغرض لعدم تسليم الحكم الذي هو وجود الوجه في زيد، فيكون غير مقبول.

المردود:

(أو مردود) هو معطوف على قوله: إما مقبول أى: التشبيه إما مقبول وهو المفيد للغرض المطلوب كما ينبغي، وإما مردود (وهو) أى: المردود (بخلافه) أى: على خلاف المقبول، فهو ما يكون قاصراً عن إفادة الغرض وذلك بأن لا يكون على شرط القبول الذى هو إفادة الغرض المطلوب بتمامه وقد تقدمت الآن أمثله كالمقبول، ولا يخفى أن انقسام التشبيه إلى المقبول والمردود يدرك بأدنى تنبيه مما تقدم من بيان الغرض؛ لأنه إذا علم الغرض علم أن الوافى به مقبول وغيره مردود، ولكن ذكره استيفاء للتقسيم وتكميلاً له.

خاتمة:

ذكر فيها تقسيماً للتشبيه باعتبار ضعفه وقوته مبالغة وتوسطاً، وذلك إذا كانت تلك القوة أو ذلك الضعف بالنظر إلى حذف بعض أركان التشبيه وعد ذلك الحذف، والأركان تقدم أنها أربعة: المشبه به، والمشبه، والأداة، والوجه، فالمشبه به منها يجب ذكره متى أريد إفادة نسبة التشبيه وتحقيقها بين الطرفين؛ لأنه متعلق تلك النسبة

.....

وهو الملحق به غيره كالأصل المقيس عليه، وإلا بطل الإلحاق، وذلك أن المخاطب في الخبر التشبيهي يتصور المشبه أولاً فيطلب من ينتسب إليه ويتشبه هو به، فهو كمثبت الأحكام القياسية لا يتمكن له ذلك إلا بذكر الأصل المقيس عليه، وأما قول القائل زيد في جواب من قال: من هو مثل الأسد؟ وقوله: في طول القامة في جواب من قال: في أى شيء يشبه زيد عمراً فلا ينتقض به ما ذكر؛ لأنه عرف في المقاييس نسبة التشبيه فسأل عن الوجه في المثال الثاني، وعن الطرف الأول في المثال الأول، كذا قيل: وفيه نظر؛ لأن حذف المشبه أيضاً إنما هو إن عرفت النسبة باعتباره وجهلت باعتبار المشبه به، فلا فرق بين تركيب الذكر لأحد الطرفين وتركيب الذكر للطرف الآخر في أن المجهول يذكر والمعروف يحذف، ومتى جهلاً معاً باعتبار التشبيه ذكراً، فإيجاب ذكر المشبه به دون المشبه تحكماً، وكذا الوجه إذا تعلق به الغرض وحده دون غيره ذكر وإن لم يتعلق به بل تعلق بحذفه حذف، وأما الجواب عن ذلك بأن ذلك، أعنى ذكر المشبه دون المشبه به وذكر الوجه وحده ليس من تراكيب البلغاء فلا يتم أيضاً ضرورة أن الحذف والذكر متى تعلق الغرض بأحدهما لاقتضاء المقام إياه ارتكب، كما تقدم في الفن الأول، بل الجواب أن يقال: لما كان اللازم على حذف أحد الطرفين في القوة والضعف هو اللازم على الآخر جعل المشبه في التقسيم دون المشبه به، لكثرة حذف الأول دون الثاني؛ لأنه بمنزلة الخبر المستفاد من الجملة فجعل كالمذكور دائماً، فإذا تقرر أن المشبه به لا يراعى حذفه في التقسيم، فالمشبه إما محذوف أو مذكور وعلى التقديرين - أعنى حذفه وذكره - إما أن يذكر وجه الشبه أو يحذف، فهذه أربعة أحوال للجملة التشبيهية حاصلة من ضرب حالى ذكر الوجه وحذفه في حالى ذكر المشبه وحذفه، ثم كل تقدير من هذه التقادير الأربعة للجملة إما أن يذكر فيه أداة التشبيه أو لا يذكر، فهذه ثمانية أحوال لها من ضرب حالى ذكر الأداة وحذفها في أربعة أحوال: ذكر الوجه وحذفه، وذكر المشبه وحذفه، فأشار إلى ما يفيد القوة المتناهية في التشبيه من هذه الأحوال، وما يفيد التوسط، وما لا يفيد أحدهما، فقال:

أعلى مراتب التشبيه في قوّة المبالغة باعتبار ذكر أركانه أو بعضها:
حذف وجهه وأداته فقط، أو مع حذف المشبه،

مراتب التشبيه:

(وأعلى مراتب التشبيه) أى: أشدها (في قوة المبالغة باعتبار ذكر أركانه) كلها
(أو بعضها حذف وجهه وأداته). بمعنى أنه إذا شبه الشيء بالشيء فهناك مراتب مختلفة
أى: متعددة باعتبار ذكر أركان التشبيه كلها، كقولك: زيد كالأسد في الشجاعة،
ويجى مجراه أن يذكر ما سوى المشبه؛ لأن حذفه لا يؤثر كما يأتى، أو ذكر بعضها
أى: بعض الأركان دون بعض إما بأن يذكر المشبه به دون غيره، كقولك: أسد،
حيث دل الدليل على أن المراد زيد، أو بأن يذكر المشبهان دون غيرهما كقولك: زيد
أسد، أو بأن يذكر المشبهان مع الوجه دون الأداة كقولك: زيد أسد في الشجاعة، أو
مع الأداة دون الوجه كقولك: زيد كالأسد، فإذا اعتبرت القوة في هذه المراتب ولا
تأثير فيها لحذف المشبه كما تقدم، ويأتى ما يدل عليه، فأعلاها في القوة بالنسبة لما فيه
قوة منها حذف وجهه وأداته (فقط) أى: دون حذف المشبه كقولك: زيد أسد كما
تقدم، (أو) حذف وجهه وأداته (مع حذف المشبه) كقولك كما تقدم: "أسد" حيث
دل الدليل على زيد، فلا فرق في القوة عند حذف الأداة والوجه بين ذكر الطرفين معاً
أو ذكر المشبه به فقط؛ لأن حذف المشبه لا أثر له كما ذكرنا فقوله: حذف وجهه
خير قوله: أعلى، وقوله: باعتبار ذكر أركانه متعلق بمختلفة كما قررنا، وخصص كون
ما ذكر من حذف الأداة والوجه أعلى المستلزم لكون ما بعده توسطاً وأدنى بالمراتب
المختلفة أعنى المتعددة باعتبار الذكر والحذف، حيث ينظر إلى القوة باعتبارها ليخرج
ما إذا نظر إلى القوة لا باعتبار المراتب المتعددة بالذكر والحذف بل باعتبار الاختلاف
في المشبه به كقولك: زيد كالأسد؛ وزيد كالذئب في الشجاعة، أو باعتبار الاختلاف
في الأداة كقولك: زيد كالأسد وكان زيداً أسد، فإن القوة موجودة في اختلاف المشبه
به؛ لأن الشجاعة في الأسد أقوى وفي اختلاف الأداة لدلالة كأن على القوة والتأكيد

.....
في المماثلة والكاف على ما دون ذلك، ولكن لا ينسب لذلك الاعتبار كون حذف الوجه والأداة معاً أعلى - كما لا يخفى - لوجودها بدون ذلك الاعتبار ووجوده بدونها، وحاصله أن القوة وعدمها إن نظر إليهما باعتبار الاختلاف الحاصل بالذكر والحذف فأعلى ما في تلك المراتب الحاصلة بالذكر والحذف حذف الأداة والوجه معاً، وإن نظر إليهما باعتبار الاختلاف في المشبه به فالأعلى ما تقوى فيه وجه الشبه كما في الأسد مع الذئب، وإن نظر إليهما باعتبار الأداة فالأعلى ما فيه أداة التأكيد المقربة من التماثل، وقد يوجد الاختلاف قوة وضعفاً في جنس التشبيه بتعدد الوجه كقولك: زيد كعمرو في العلم، وكهو في الديانة إذا كانت ديانتاه أضعف، ولكن إذا اختلف الوجه فلا ينظر في القوة وعدمها؛ لأنها جنسية، وهذه الاعتبارات ولو كان فيها قوة وضعف لم يعتبرها؛ لأن التقسيم في القوة إنما يناسب أن ينظر إليه باعتبار مجموع الأركان ذكراً وحذفاً مع الاتحاد لكونه من نمط النظر في الأركان المعقود لها الباب، وأما ما يفيد المشبه به والوجه والأداة فهو أمر معنوي يرجع فيه إلى المدلول لغة لا إلى أن ما يعتبره البلغاء، فافهم.

ولما فهم بعضهم أن معنى الكلام أن أعلى المراتب فيما تقوى باعتبار ذكر الأركان وحذف بعضها وجعل قوله: باعتبار متعلقاً بالقوة اعترض بأن كلامه يقتضى أن ما لم يحذف فيه ركن يصدق عليه أنه تقوى باعتبار الذكر، وهو فاسد؛ إذ لا قوة له، فكان الواجب على هذا أن يقال: أعلى مراتب التشبيه في القوة الحاصلة باعتبار حذف بعض الأركان ما حذف فيه الوجه والأداة معاً؛ إذ لا قوة لما ذكر فيه الوجه والأداة والجواب ما تقدم من أن قوله باعتبار ذكر الأركان إلخ متعلق بالاختلاف الذي دل عليه بلسانه في كلامه وهو قوله: أعلى؛ لأنه يشعر بأن ثم مراتب مختلفة فيها أعلى وأدنى، فخص الكلام بالمراتب المختلفة باعتبار الذكر والحذف على ما قررناه؛ ليخرج غير ذلك، ووجه القوة فيما ذكر أن ذكر الأداة يدل على المباينة بين الملحق والملحق به،

ثم حَذَفُ أحدهما كذلك^(١)، ولا قُوَّةَ لغيرهما^(٢).

سواء ذكرًا معاً أو حذف أحدهما، وحذفها يشعر بحسب الظاهر بجريان أحدهما على الآخر وصدقه عليه، فيتقوى الاتحاد بينهما ذكرًا أيضاً أو حذف أحدهما، فظهر بهذا أن حذف الطرفين لا تأثير له مع الأداة وجوداً وعدماً، وأن حذف الأداة يؤثر الاتحاد بحسب الظاهر، والوجه أيضاً إن ذكر تعين وجه الإلحاق وتبقى حينئذ أوجه الاختلاف على أصلها فيبعد الاتحاد، فإذا قيل: زيد أسد في الشجاعة ظهر أن الشجاعة هي الجامعة ويبقى ما سوى ذلك من الأوصاف على أصل الاختلاف، سواء ذكر الطرفان أيضاً أو أحدهما، وإن حذف أفاد بحسب الظاهر كون جهة الإلحاق كل وصف وذلك يقوى الاتحاد؛ إذ لا ترجيح لبعض الأوصاف على بعض في الإلحاق عند الحذف، ولا فرق في ذلك أيضاً بين ذكر الطرفين أو حذف أحدهما؛ لأن الأصل بينهما التباين ذكرًا أو قدر أحدهما، وإنما يقوى الاتحاد حذف الأداة أو الوجه، فإذا تقرر هذا فما جمع فيه بين حذف الأداة والوجه فهو الأعلى لوجود موجبي الاتحاد كما تقدم، وما وجد فيه أحد الوجهين فقط من حذف الأداة أو الوجه فهو المتوسط، وما لم يوجد فيه أحدهما فلا قوة له، وإلى تتميم هذا أشار بقوله: (ثم) الذى يلى الأعلى السابق هو حذف الوجه والأداة معاً، (حذف أحدهما) أى: الوجه فقط أو الأداة فقط، (كذلك) أى: كما تقدم من أن ذلك الحذف إما مع حذف المشبه أيضاً كقولك: فى حذف الوجه مع حذفه كالأسد، حيث دل الدليل على أن المشبه زيد، وفى حذف الأداة أسد فى الشجاعة للدليل أيضاً، وإما بدون حذفه كقولك: فى حذف الوجه مع ذكره: زيد كالأسد، وفى حذف الأداة مع ذكره: زيد أسد.

(ولا قوة لغيرهما) أى: لغير المذكورين، وهما: ما حذف فيه الأداة والوجه معاً، وما حذف فيه أحدهما، وغيرهما ما ذكر فيه الوجه والأداة معاً إما مع حذف المشبه لما تقدم أن حذفه لا يؤثر كقولك: كأسد فى الشجاعة تعنى زيداً للدليل، وإما مع ذكره كقولك: زيد كأسد فى الشجاعة، وقد بينا أن ذكر الأداة يحقق الإلحاق المقتضى للتباين،

(١) أى فقط أو مع حذف المشبه به.

(٢) وهما الاثنان الباقيان، أعنى ذكر الأداة والوجه جميعاً، إما مع ذكر المشبه أو بدونه.

وذكر الوجه يعين وجه الإلحاق فتبقى الأوصاف الأخرى على أصل التباين، سواء ذكر الطرفان في ذلك أو أحدهما؛ لأنه إذا تحقق التباين اقتضى وجود المتباين، ولو تقديرًا: حيث حذف أحدهما، وأن حذفها يقتضى اتحاد المصدوق لها بحسب الظاهر، وحذف الوجه يقتضى بحسب الظاهر التماثل في كل وجه دفعًا للتحكم، فإذا وجد الحذفان تقوى الإلحاق غاية لوصوله إلى هيئة ما يقتضى التماثل من كل وجه بلا معارض، فلذلك كان فيه الحذفان أعلى، وإذا وجد أحدهما عارضه مقتضى ذكر الآخر فكان متوسطًا، وإذا انتفى الحذفان معًا فلا قوة، وظاهر هذا أن المتوسطين متساويان، وقيل: إن حذف الأداة أقوى لظهور جريان أحدهما على الآخر المقتضى للتماثل، بخلاف حذف الوجه مع بقاء الأداة فإن عموم التماثل مع وجود ما يقتضى التباين ضعيف؛ لأن المحذوف يحتمل الخصوص، ولا يخفى أن ما تقدم مما حذف فيه الأداة يسمى مؤكدًا، وما ذكرت فيه يسمى مرسلاً يشتمل هذا التقسيم على معناه ففي الكلام بعض التداخل نظرًا للمعنى، وإنما أفرد ما تقدم عن هذا لبيان الاصطلاح والتسمية ثم التشبيه المسمى فيما تقدم بالمؤكد كقولك: زيد أسد، أو رأيت زيداً أسداً، أو جاعن زيد أسد، قيل إنه استعارة كما أشرنا إليه فيما تقدم نظرًا إلى أنه أجرى المشبه به على غير معناه، واستعمل باعتبار المبالغة في التشبيه والاستعارة كذلك، والمشهور أنه تشبيه مؤكد كما تقدم؛ لأنه لما ذكر الطرفان وقد علم تباينهما في الأصل وعلم أن إجراء المشبه به على المشبه على طريق التشبيه إلا أنه حذف فيه الأداة مبالغةً في التشبيه، فكان الكلام مسوقاً للدلالة على المشاركة بآلة مقدرة فيكون تشبيهًا بخلاف الاستعارة على ما يأتي فلا إلمام فيه بذكر المشبه به، فلولا القرينة لتبادر استعماله في معناه، فلما لم يفهم التشبيه إلا بالنظر والتأمل في القرائن من غير أن يفهم من الطرفين المشتركين سمي استعارة، والخلف في نحو هذا لفظي للاتفاق على أن حذف الأداة فيه للمبالغة، وهل يسمى استعارة نظرًا لاستعمال لفظ المشبه به في المشبه بحسب الظاهر، وأنه لا يعتبر في مسمى الاستعارة عدم ذكر الطرف الآخر على وجه ينبئ عن التشبيه، أو لا يسمى؛ نظرًا إلى أن الاستعارة يعتبر فيها أن لا يذكر المشبه على وجه ينبئ عن التشبيه فهو اختلاف في الاصطلاح نظرًا للمناسبة مع الاتفاق على المعنى، وقد أشرنا

إلى مزيد بحث في هذا فيما تقدم عند ذكر التشبيه المؤكد، ولكن قيل إن تسمية التشبيه المؤكد استعارة يتقوى ويتجه إذا وصف المشبه به بوصف لا يناسبه في أصله كقولك: هو بدر يسكن الأرض، فإن سكنى الأرض ليس وصفاً للبدر، فتقدير الآلة على أن يكون التشبيه لا يصلح لعدم وجود البدر كذلك إلا بتأويل الشرط كما تقدم، بأن يكون المعنى إلا أنه يسكن الأرض، فالوجه أن يكون استعارة، وأنت سميت المشبه بدمراً على وجه الاستعارة، فلما جعلته من جنس البدر أثبت له خصوصية زاد بها على أفراد جنسه وهو سكناه الأرض، وأما إذا لم يوصف كقولك: زيد الأسد قرب تسميته تشبيهاً؛ لأن تقدير الأداة لا يحوج إلى تأمل هذا إذا ذكرت الطرفين وقد جرى أحدهما على الآخر خيراً أو نعتاً أو حالاً ليتمكن تقدير الأداة بلا تكلف، وأما إذا ذكرتهما لا على ذلك الوجه فإن لم يكن على وجه التجريد كان استعارة كقوله:

قد زر أزراره على القمر

كما يأتي، وإن ذكر على وجه التجريد الآتي كقولك: لقيت بزيد بجراً ولقيت منه أسداً فلا يسمى تشبيهاً مؤكداً ولا استعارة على المشهور، أما عدم تسميته استعارة فلأنه لم يستعمل المشبه به منهما في الآخر - كما هو شأن الاستعارة - وإنما استعمل في فرد آخر جرد من المشبه وأخرج منه، وأما عدم تسميته تشبيهاً فلأنه ليس على طريق الدلالة على المشاركة بين أمرين: وهو أن يذكر للجمع بينهما وليستفاد التشبيه من ذكرهما مع الآلة حقيقة أو تقديرًا، فإن ذلك شأن التشبيه ولم يوجد فيه، وإنما استفيد التشبيه منه بالتأمل في أصل المعنى، فالتشبيه فيه لا باعتبار الصيغة، والسكاكي يسميه تشبيهاً نظراً لما يفهم من أصل المعنى، وغيره يسميه تجريداً ولا حجر في الاصطلاح، ومن ثم كان الخلف لفظياً أيضاً للاتفاق على المراد من معناه، وقد تقدم تسميته نحو: على لجين الماء تشبيهاً نظراً لما تشعر به نسبة الإضافة ولم يجعل مما يفتر إلى النظر في أصل المعنى كما في الاستعارة والتجريد.

هذا تمام الكلام على باب التشبيه الذي هو أصل مجاز الاستعارة التي هي نوع من المجاز ولما فرغ منه شرع في مطلق المجاز وأضاف إليه ذكر الحقيقة لكمال تعريفه بها لا لتوقفه عليها كما سنبينه - إن شاء الله تعالى.

الحقيقة والمجاز

وقد يقيدان باللغويين:

(الحقيقة والمجاز)

أى هذا مبحث الحقيقة والمجاز قد تقدم أن فن البيان اعتبرت فيه ثلاثة مقاصد؛ باب التشبيه، وباب المجاز، وباب الكناية، ولما فرغ من باب التشبيه شرع الآن في المجاز، وقد تقدم وجه عد التشبيه بابا مستقلا ووجه تقديمه على المجاز وإذا كان المقصود في هذا المبحث هو المجاز؛ لأن مقصد البياني وهو إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة إنما يتأتى بالمجاز والكناية لا بالحقيقة، وقد تقدم بيان ذلك مع ما يتعلق به، فذكر الحقيقة مع المجاز لمناسبة بينه وبينها لأنه إذا نظر إلى مفهوميهما يوجد بينهما شبه العدم والملكية؛ إذ الحقيقة لفظ استعمل فيما وضع له إلخ، والمجاز لفظ استعمل في غير ما وضع له إلخ، فقد اعتبر في أحدهما ثبوت الموضوع له، وفي حده نفيه وإذا نظر إلى ذاتهما خارجا فهو كالفرع عنها؛ لأن غالب المجاز له حقيقة، وإنما قلنا غالب المجاز، لأن التحقيق عدم توقفه عليها؛ كما في الرحمن، فإنه استعمل مجازا في المنعم على العموم والإطلاق، ولم يستعمل في المعنى الأصلي، والحقيقة يشترط فيها الاستعمال؛ فهو مجاز لم يتفرع عن حقيقة؛ فلهذا قلنا كالفرع عنها ويحتمل أن يقال إنه فرع عنها؛ أى عن صحتها؛ لأنه لا يوجد إلا فيما تقدم له وضع يصح أن يستعمل فيه حقيقة.

ولما كان كالفرع عنها باعتبار ذاته، وكالعدم مع الملكية باعتبار المفهوم، والأصل سابق على الفرع، والملكية سابقة على عدمها جرت العادة بالمبحث عنها أولا.

(و) الحقيقة والمجاز حيث ذكرنا كثيرا ما يذكران مطلقين؛ كما تقدم، وربما (يقيدان باللغويين) ويراد بكونهما لغويين ثبوت الحقيقة والمجازية لهما باعتبار الدلالة الوضعية؛ لتمييزا بذلك عن الحقيقة والمجاز العقليين اللذين ثبتت لهما الحقيقة والمجازية باعتبار الإسناد الذى هو أمر عقلى؛ كما تقدم في صدر الكتاب وإنما كثر إطلاقهما عن التقييد باللغويين لأمرين:

الحقيقة: "الكلمة المستعملة"

أحدهما: أن ما ذكر من فائدة التقييد وهى الاحتراز عن العقليين حاصل بالإطلاق؛ لأنهما إذا أطلقا انصرفا إلى غير العقليين، وإذا أريد العقليان قيّدا بالنسبة للعقل وإذا حصلت الفائدة بالإطلاق فلا حاجة إلى التقييد والآخر أن التقييد يوهم اختصاص المبحث بغير الشرعيين والعرفيين.

ثم إن الحقيقة لما كان المقصود إثبات غيرها، وإنما ذكرت استطراداً لما تقدم اقتصر على تعريف الغالب منها وذكر أقسامه؛ وهى المفردة دون المركبة؛ بناء على أن التراكيب موضوعة؛ فلهذا عرف المفردة وأتبعها بتقسيمها فقال:

تعريف الحقيقة:

(الحقيقة) هى فى الأصل: فعيلة بمعنى: فاعل؛ من قولهم حق الشئ؛ بمعنى: ثبت أو بمعنى مفعول، من حققت الشئ بتخفيف القاف أى أثبتته، نقلت إلى الكلمة الثابتة فى معناها الأصلية بالاعتبار الأول، أو المثبتة فى ذلك المعنى بالاعتبار الثانى، والتاء فيها إما للنقل عن الوصفية للاسمية؛ لأن التاء فى أصلها تدل على معنى فرعى وهو التأنيث، فإذا روعى نقل الوصف عن أصله الذى هو التذكير إلى ما كثر فيه استعماله فصار اسماً اعتبرت التاء فيه وأتى بها إشعاراً بفرعية الاسمية فيه؛ كما كانت فى الوصفية إشعاراً بالتأنيث؛ وذلك كقولهم ذبيحة؛ فإنها بلا تاء وصف فى الأصل لكل مذبح من إبل أو بقر أو غنم؛ كثر استعمالها فى الشاة، واعتبر نقلها اسماً لها؛ فجعلت التاء فيها للنقل من الوصفية للاسمية؛ وكذلك لفظ الحقيقة هنا لما اختص ببعض ما يوصف به، وصار اسماً له — جعلت للنقل فيه. وقيل إن التاء فيه للوصفية الأصلية؛ وإنه نقل من التأنيث كذلك، أما على الاعتبار الأول: فالتاء فى تأنيثه صحيحة؛ لأن فعلاً إذا كان بمعنى فاعل يؤنث بالتاء، كظريف وظريفة. وأما على الاعتبار الثانى: فيكون نقله بالتاء عن المؤنث بتقديره غير تابع لموصوفه؛ لأن التاء إنما تمتنع من المؤنث فيه إن تبع موصوفه؛ ولا يخلو هذا الاعتبار من التكلف فالحقيقة فى الاصطلاح هى (الكلمة المستعملة)

فيما وُضِعَتْ له، في اصطلاح التخاطب“؛

خرجت المهمة، وخرجت الكلمة قبل الاستعمال؛ فلا تسمى حقيقة ولا مجازا (فيما) أى: في معنى (وضعت) تلك الكلمة (له) أى لذلك المعنى (في اصطلاح التخاطب) أى: وضعت لذلك المعنى في الاصطلاح الذي وقع به التخاطب أى المخاطبة بالكلام الذي اشتمل على تلك الكلمة فالمجرور، وهو قوله: في اصطلاح التخاطب متعلق بالفعل الموالى هو له- وهو قوله: وضعت وخرج به أعنى قوله: فيما وضعت له الكلمة المستعملة فيما لم يوضع له، وهى — أعنى المستعملة فيما لم توضع له قسمان: أحدهما: الكلمة المستعملة غلطا في التلفظ مع القصد لغير ما استعملت فيه، كقولك: خذ هذا الكتاب مشيرا لفرس فلا تسمى حقيقة، لأنه أعنى: بالكتاب لم يوضع للفرس واحترزنا بقولنا مع القصد إلخ من الغلط بدون القصد لغير ما استعملت فيه، كما إذا رأيت عمرا وظننته زيدا فقلت: جاء زيد فإذا هو عمر؛ فالغلط هنا في القصد، فقد استعملت فيما وضعت له في زعم المتكلم، ولو غلط في قصده؛ فهى حقيقة، ولا يقال: في الوجه الأول استعمال وضع فيحتاج إلى أن يراد فيما وضعت له قصدا لإخراج الغلط؛ لأنها وضعت للمعنى الذى وقع الغلط فيه بذلك الاستعمال إلا أنه لم يقصد؛ لأننا نقول: الوضع إما تعيين اللفظ للمعنى قبل الاستعمال؛ وإما كثر الاستعمال في الشيء حتى صار حقيقة فيه؛ وكلاهما منفى عن الغلط بالمعنى الأول.

والآخر من القسمين: المجاز المستعمل في غير ما لم يوضع له مطلقا أعنى لم يوضع له في اصطلاح التخاطب ولا في غيره — كقولك: رأيت أسدا في الحمام، فإن استعمل الأسد في الرجل الشجاع استعمال فيما لم يوضع له في اصطلاح ما ولا يقال: الأسد استعارة وسيأتى أنها موضوعة بتأويل دخول الرجل الشجاع في جنس الموضوع؛ فيصدق أنه كلمة استعملت فيما وضعت له في الجملة؛ لأننا نقول: إذا أطلق الوضع ولم يقيد بتأويل ولا تحقيق انصرف إلى الوضع بالتحقيق؛ وهو الذى لا تأويل فيه، فلا يتوهم دخول هذه الاستعارة.

.....
وخرج بقوله: في اصطلاح التخاطب المجاز المستعمل فيما وضع له، لكن لا في اصطلاح التخاطب، بل وضع له في اصطلاح آخر؛ وباعتبار اصطلاح التخاطب صار مجازاً؛ لأنه فيه أعنى: اصطلاح التخاطب — مستعمل في غير ما وضع له؛ كالصلاة إذا استعملها الشارع في الدعاء فإنها مجاز؛ لأنه استعملها في غير ما وضعت له في اصطلاحه؛ وإن كانت موضوعه له في اصطلاح اللغة؛ وإنما خرج نحو هذا لأنه لا يصدق عليه أنها كلمة استعملت فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب الذي هو اصطلاح الشارع؛ لأنه هو المخاطب؛ إذ المعنى الذي وضع له لفظ الصلاة هو الأركان المخصوصة من إحرام وركوع وسجود وقراءة؛ ولم يستعملها فيه، وإنما استعملها في غيره الذي هو الدعاء، فهي باعتبار اصطلاحه مجاز، وباعتبار اصطلاح اللغة حقيقة.

والمراد بنسبة الكلمة لاصطلاح التخاطب كون المتكلم بها كانت في لغته وظهرت على لسانه، سواء كان هو الواضع لها، أو كان الواضع لها غيره؛ كما هو الراجح أن اللغة توقيفية لا اصطلاحية، فلا يراد أن يقال: نسبة الكلمة للاصطلاح تقتضى اقتصار التعريف على القول بأن الأوضاع اصطلاحية.

وإنما جزمنا بأن قوله: في اصطلاح التخاطب يتعلق بقوله: فيما وضعت لا بقوله: المستعملة كما قيل؛ لأنه لا يصح إلا بتكلف؛ وذلك أن المعهود كون الاصطلاح ظرفاً للوضع أو سبباً له، لا للاستعمال؛ فيقال: وضع هذا اللفظ في اصطلاحهم لكذا؛ أى: وضع في جملة ما اصطالحوا على وضعه لكذا؛ أو بسبب اصطلاحهم لكذا؛ ولا يقال: استعمل في اصطلاحهم لكذا؛ إلا أن يكون استعمل بمعنى وضع، وأما إن بقى على أصله وهو التكلم والنطق بالمستعمل فلا معنى له؛ إذ لا معنى لقولك: نطق فلان بهذا اللفظ في اصطلاحهم؛ لأن النطق ليس معه اصطلاح، بل النطق بالقصد أصله اصطلاح على وضع المنطوق به، وذلك الأصل سابق، فلا يقال استعمل فيه إلا أن يراد: استعمل بسببه وبرعايته فيعود إلى معنى أن الاستعمال الذي إنما يحصل

بحال النطق له تعلق بما وضع بالاصطلاح. وأيضا المتبادر أن اللفظ المستعمل في كذا معناه: أن اللفظ أطلق على ذلك لكذا فيلزم أن الكلمة أطلقت على الاصطلاح؛ ولا معنى له وأيضا إذا علق قوله: في اصطلاح التخاطب بالمستعملة بقي الوضع عاما فيلزم دخول المجاز المستعمل في اصطلاح التخاطب؛ أى: في خطاب المتكلم فيما وضع له لكن في اصطلاح آخر؛ كما في استعمال الشارع الصلاة في الدعاء وإن أريد: المستعملة في اصطلاحه؛ أى: في المعنى المصطلح عليه عند صاحب الخطاب وهو ما وضعت له باصطلاحه عاد إلى المدعى بتكلف؛ ولذلك قلنا: لا يصح إلا بتكلف وأيضا إذا علق به في الاصطلاح وهو مجرور بالباء^(١)، وقد علق به فيما وضعت له وهو مجرور بالباء لزم تعلق حرفين لمعنى واحد بمتعلق واحد؛ وهو ممنوع وأجيب عن هذا بأنه إنما يمتنع إن لم يعتبر تخصيصه بالمتعلق الأول بأن يعتبر عمومه بالنسبة للمتعلقين، وأما إن اعتبر خصوصه بالأول فيكون الأول متعلقا به وهو عام فخصصه، ويتعلق به الثاني بعد خصوصه فتختلف جهة التعلق جاز؛ كما قيل في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا﴾^(٢) فإن من ثمرة تعلق به بعد تخصيصه بكونه من الجنة، ومن الجنة متعلق به وهو عام؛ وعلى هذا يكون التقدير هنا: الحقيقة: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له؛ وهذا المقيّد باستعماله فيما وضع له استعمال في اصطلاح التخاطب، فيرد إلى الصحة بأن يراد بالاصطلاح عليه عند المخاطب بكلامه، أو تجعل في للسببية؛ أى: استعملت في موضوع لها؛ وذلك الاستعمال بسبب رعاية اصطلاح لهذا المخاطب؛ بمعنى أن الاستعمال في ذلك الموضوع له لولا الاصطلاح الذى للمخاطب بهذا الكلام لم يصح أنما استعملت فيما وضعت له؛ ولكن هذا التصحيح تكلف كما تقدم؛ يغنى عنه تعلقها بوضعت فتعين العدول إليه، وقد أظنت هنا لما في الحل من الحاجة إلى مزيد تدقيق وبسط؛ فيتأمل.

(٢) البقرة: ٢٥.

(١) كذا في المطبوع والصواب أن يقول: "بفى".

والوضع: تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه؛

ولما اشتمل تعريف الحقيقة على الوضع الذى إذا أطلق انصرف إلى الوضع بالتحقيق عرف الوضع بالتحقيق بقوله:

تعريف الوضع

(والوضع) أى: مطلق وضع اللفظ، وإنما قلنا: مطلق الوضع؛ ليكون ما بعد مخرجاً للوضع بالتأويل، وقيدنا باللفظ ليعلم كما دل عليه كلامه بعد أن المراد تعريف وضع اللفظ، لا تعريف الوضع الشامل لوضع الإشارة، والأمانة؛ ونحو ذلك.

وهو (تعيين اللفظ للدلالة على معنى) خرج بقوله: تعيين اللفظ تعيين نحو الإشارة باليد أو الرأس للدلالة؛ فلا يراد هنا كما ذكرنا، ومعنى تعيين اللفظ: أن يخص من بين سائر الألفاظ بأنه لهذا المعنى الخاص ليفهمه منه عند ذكره العالم بالوضع (بنفسه) خرج به التعيين للدلالة بواسطة القرينة؛ وهو وضع المجاز؛ كما سيخرجه المصنف وكون الدلالة على المعنى بالنفس لا بالقرينة يفيد أن العلم بوضع ذلك اللفظ كاف في فهم معناه عند إطلاقه عليه، فيشمل وضع الحرف كالاسم والفعل؛ لأن وضع الحرف إنما هو على أنه سمع حرف فهم معناه من غير توقف على قرينة؛ إذ وضعه واحد ولم تصحبه قرينة، فلا يحتاج في فهم معناه إلى قرينة، وإنما يحتاج إلى القرينة فيما أريد به غير ما وضع له أولاً؛ كالمجاز لكن يرد أن يقال: فما معنى قولهم إذا: إن دلالة الحرف باعتبار مدخوله؛ فإن هذا أمر مشهور في الحرف، فحينئذ يتحقق بذلك توقفه على غيره فلا ينفهم معناه بمجرد العلم بوضعه، فكيف يصدق عليه الحد؛ والجواب عن ذلك — كما أشرنا إليه أن سماع الحرف كاف بعد العلم بوضعه في فهم المعنى بالنظر إلى نفسه؛ بمعنى أنه لم تصحب وضعه القرينة، ولا جعلت شرطاً عند الوضع في فهم معناه؛ وهذا هو المراد بالدلالة بالنفس، وإنما جاء التوقف بالنظر إلى المعنى لكونه نسبياً لا ينفهم إلا باعتبار ما تعلق به، ويتم ذلك بأن يدعى أن معنى كونه نسبياً كونه ملحوظاً لغيره، لا كونه ذا نسبة تتعلق بين شيئين فقط، وإلا لزم كون

.....

نحو البنية والأبوة حرفاً؛ وبيان ذلك أن يقال: الحرف وضعه الواضع للمعنى الملحوظ ليتوصل به إلى غيره، فإنه كما يفتقر إلى وضع اللفظ للمعنى الملحوظ لذاته نسبياً كان بأن توقف فهمه على فهم غيره، أو غير نسبي بأن لم يتوقف، كذلك يفتقر إلى وضع اللفظ للمعنى النسبي الملحوظ لغيره؛ فحينئذ يكون الحرف بالنظر إلى نفس وضعه كافياً في الدلالة؛ لأن الواضع لم يعتبر لذلك المعنى إلا نفس الحرف دون قرينة، ولا يضر كون نفس المعنى نسبياً لا يفهم إلا باعتبار معنى آخر يدل عليه لفظ سوى الحرف؛ لأن ذلك أمر عارض انجر إليه الأمر عند الاستعمال، فعدم كفايته عند الاستعمال لا بالنظر إلى الوضع الأصلي؛ لأن الحرف لم يوضع مقروناً بالجرور، كما لم يضر في وضع الاسم للمعنى النسبي المفتقر إلى ملازمة الإضافة لأنها عارضة تابعة — كون الاسم احتاج في الفهم عند الاستعمال إلى المضاف إليه وإنما قلنا: عند الاستعمال لأن لزوم الإضافة لا يقتضى وضع الاسم معها، إذ غاية ما يقتضيه لزومها أن الاستعمال لا ينفك عنها، لا أنه وضع كذلك، ويكون الفرق بينه وبين الاسم الموضوع للمعنى النسبي الملازم للإضافة حتى صح أن يخبر عن الاسم دون ما ذكر من كون معناه روعى ولوحظ لغيره لا لذاته، فإن الملاحظ لغيره لا يقدر أن يحكم عليه، ولا يصلح لذلك، ويتضح ذلك بما قالوه وهو: أن البصر في إدراك المبصرات كالبصيرة في المعاني المدركات؛ فكما أن الناظر إلى صورة في المرأة متوجهاً لتلك الصورة بخصوصها لا يقدر أن يحكم على المرأة حال توجهه إلى الصورة ولو كانت المرأة مدركة في تلك الحالة، لتوغله في الصورة وإقباله عليها، وجعله المرأة لتلك الصورة وسيلة إليها، فلا يستطيع أن يراعي جوانبها وأحوالها ليحكم عليها، كذلك الناظر في حال الاسم والفعل مقبلاً على شأنهما يجعل معنى الحرف الذي هو الابتداء في من مثلاً فيما إذا قيل: سرت من الدار وسيلة إليهما وإلى حالهما ليفهم السامع أن مضمون الأول ابتدئ من مضمون الثاني، ولا يقال: الابتداء هو الوسيلة، وهو المتوسل إليه، لأنه وسيلة من حيث

إنه ابتداء من شيء ما، ومتوسل إليه من حيث إنه ابتداء السير من مكان مخصوص؛ ولهذا لا يستطيع أن يحكم على معنى الحرف حينئذ، لأنه لوحظ لغيره، ولو لوحظ لذاته لعبر عنه بالاسم، ولوجب صحة الحكم عليه؛ كما يصح الحكم على المرأة إذا لم تجعل وسيلة بل جعلت مقصودة؛ للإحاطة حينئذ بأحوال كل منهما حيث قصدا بالذات فنقول المرأة مجلوة مثلاً وابتداء السير من البصرة أحسن من ابتدائه من الكوفة؛ ومثل هذا لا يصح الحكم على الفعل فإذا قلت: قام فهو من حيث دلالاته على القيام ملحوظ لذاته، وبذلك فارق الحرف. ومن حيث إن فيه نسبة مقصود للفاعل لا لذاتها لا يصح الحكم عليه، إذ لا يستطيع الحكم على غير ملحوظ لذاته كما فهمته في المرأة. ولما كانت دلالة الحرف الحقيقية هي دلالاته على المعنى المتوسل إليه وهو الخاص، لكون معناه الأصلي نسبياً مقصوداً لغيره، ولا تحصل تلك الدلالة إلا عند ذكر الدال على المعنى المقصودة أحواله وهو الاسم والفعل — قيل: إن معنى الحرف مخصوص، وهو في من مثلاً ابتداء سير من البصرة مثلاً أفاد الحرف هذا المعنى رد بنوع من الاستلزام؛ وهو استلزام الأخص للأعم — إلى المستقل الذي هو مطلق الابتداء؛ وفيه يقع التشبيه والاستعارة على ما سيأتى وإنما اعتبر هذا الخاص الذى لا يستفاد إلا في وقت الاستعمال، وإن كان الحرف موضوعاً للكل؛ لأنه لما لاحظته الواضع ليكون وسيلة لغيره صار كأنه لغو في البين؛ لتوغل النفس في طلب المتوسل إليه فسمى معنى الحرف وعاء المعنى الأصلي الموضوع له كاللزام فقولهم: ليس الابتداء في "من" مثلاً معنى الحرف وإلا كان اسماً وإنما هو لازم، يعنون بذلك أنه لم يوضع له استقلالاً بل مع ملاحظة التوسل به إلى غيره؛ وهذا أعنى: كون الحرف وضع بمعنى نسبي ملحوظ لغيره الذى يقصد لخصوصه، فعاد المتوسل إليه مسمى معنى الحرف، وصار هو كاللزام — أعدل ما يتكلف في بيان معنى الحرف، وفي بيان كيفية وضعه، إذ هو أوفق لقاعدة الوضع؛ وهى أن الموضوع يدل على الموضوع له كلياً أو جزئياً، وإلا فيقال: الحرف إن

.....

جعل لكلى فلا معنى لما يقال من أن الكلى المستقل لازم لمعناه، وإن وضع لما سمي معناه، وهو الجزئى لزم كونه فى غير ذلك الجزئى مجازا، أو منقولا؛ وهو أيضا أبقى للإشكال بأنه إن وضع كليا صح الحكم عليه كالمرادف له من الأسماء، وكذا إن وضع جزئيا وقيل: إن الحرف يشترط فى دلالة على معناه الإفرادى ذكر متعلقه، بخلاف الاسم فإنه إنما يحتاج إلى غيره فى معناه التركيبى، فإن كون زيد فى قولك: قام زيد فاعلا معنى تركيبى لا يستفاد منه إلا بالتركيب مع قام على أن هذا لا يحتاج إلى الاحتراز عنه؛ لأن كونه فاعلا لم يستفد إلا من نفس التركيب، فلا دخل لنفس الاسم فيه موقوفا على التركيب حتى يحترز عنه، إلا أن يقال: له دخل فى ذلك؛ لأنه متعلق التركيب؛ ويلزم على هذا القول خروج الحرف عن الحد الوضع الحقيقى؛ لعدم كفايته فى الدلالة بالنظر لأصل وضعه، ويلزم عليه صحة الإخبار عنه عند ضم متعلقه إليه؛ لأنه دال دلالة كدلالة ملازم الإضافة شرط فيه المضاف إليه لصحة الاستعمال، لا فى أصل الوضع — قلنا: فكذا الحرف إذا لم يرد عن الواضع نص فى كون الحرف شرط اتصاله بمدخوله فى أصل دلالة وملازم الإضافة شرط اتصاله بالمضاف إليه فى صحة الاستعمال، فهذه دعوى بلا موجب، وبلا دليل عليها، بخلاف اعتبار مدلوله معنى كليا ليتوصل به لغيره فإنه يدل عليه عدم صحة الحكم عليه، وقد بينا وجهه المناسب حسا ومعنى، وبه يفهم ما ذكرنا فيما يأتى من عدم صحة الاستعارة والتشبيه فى معنى الحرف، لأن ذلك من الحكم عليه وهو لا يقبل الحكم لما ذكر وقيل إن معنى قولهم: يدل الحرف على معنى فى غيره — أنه يدل على معنى كائن فى غيره فاللام — مثلا — تدل على معنى التعريف الكائن فى لفظ رجل من قولنا: جاءنى الرجل، وهذا أيضا بظاهره فاسد، لأنه يلزم عليه أن الاستفهام من قولنا: هل زيد قائم دلت عليه هل فى اللفظ الذى هو زيد قائم، ومعلوم أن الاستفهام قائم بالمتكلم لا باللفظ وإن أريد أنه متعلق به دخل فيه دلالة الفعل، لأننا إذا قلنا: ضربت دل ضربت على معنى متعلق بزيد مثلا

فخرَجَ المجاز؛ لأنَّ دلالتَهُ بقرينة.....

وإن أريد أنه دل على معنى موجود في معنى لفظ آخر لزم كون نحو البياض والسوداد من الحروف لأنه دل على صفة موجودة في معنى لفظ آخر وهى ذات زيد، فلا يتم إلا أن يرد لما ذكر من أنه يدل على معنى ملحوظ لغيره؛ فتأمل هنا، فإن البحث في شأن دلالة الحرف من دقائق أبحاث الوضع، وفيما ذكرنا عند الإنصاف ما فيه كفاية، والله الموفق بمنه وكرمه

(فخرج) عن الحد المذكور للوضع (المجاز). بمعنى أنه إذا كان الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه، فيخرج وضع المجاز، لأنه موضوع نوعه على الصحيح وإنما خرج (لأنه) تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بواسطة القرينة فحيث جعل الوضع (دلالتَهُ) أى: دلالة المجاز على المعنى الموضوع هو له إنما هى (ب-) شرط (قرينة) معتبرة في وضعه، لا بنفسه — خرج عن حد وضع الحقيقة وضع المجاز، وإنما يحتاج إلى إخراجها بناء على أن الدال هو اللفظ، والقرينة شرط الدلالة كما قررنا، وأما إن بنينا على أن الدال في المجاز هو اللفظ والقرينة معا فلا يحتاج إلى إخراجها بزيادة قوله: بنفسه لأن اللفظ في المجاز لا يصدق عليه حينئذ أنه دال بل هو جزء الدال وعلى أن المخرج هو وضع المجاز — كما قررنا — يكون إسناد الخروج إلى المجاز مجازا، ويحتمل أن يكون معنى: فخرج المجاز عن حد الحقيقة، لاشتماله على ذكر الوضع الذى لا يشتمل عليه مفهوم المجاز؛ وعليه يكون إسناد الخروج إلى المجاز حقيقة، وكذا تخرج الكناية؛ لأن تعيينها للدلالة على المعنى الذى صار به اللفظ كناية إنما هو بالقرينة.

نعم، يبقى ما استعمل منها في المعنى الأصلى مع الفرعى بالقرينة يصدق عليها أنها كلمة استعملت فيما وضعت له، لأنه لم يشترط الخصوص بأن يقول: فيما وضعت له فقط، حتى تخرج، ولعله لكون اللفظ لا يسميه كناية بذلك الاعتبار.

وعلى إخراج الكناية — كما ذكرنا — يكون المراد بالقرينة المخرجة عن الدلالة بنفس اللفظ القرينة المعينة لإرادة غير الأصل، لا المانعة من إرادته؛ وإلا لم يخرج إلا المجاز؛ لأنه

هو المصحوب بالقرينة المانعة عن إرادة الأصل دون الكناية، فإن قرينتها يبقى معها جواز إرادة المعنى الأصلي مع الفرعى على ما يأتى إن شاء الله تعالى — فقد علم بما ذكر: أن المجاز والكناية يخرجان عن الحد (دون المشترك) فلا يخرج، لأنه وضع وضعين فأكثر على وجه الاستقلال، بمعنى أنه عين أولا ليدل على المعنى بنفسه؛ أى: بلا قرينة، ثم عينه غير الواضع الأول لمعنى آخر ليدل عليه بنفسه أيضا، أو عينه واضعه أولا نسيانا للأول، أو بلا نسيان.

فالقرء — مثلا — موضوع تارة ليدل بالاستقلال على معنى الحيض، وتارة ليدل كذلك على الطهر، فإذا استعمل في أحدهما واحتيج إلى القرينة المعينة للمراد لم يضر ذلك في كونه حقيقة؛ لأن الحاجة إلى القرينة فيه لتعيين المراد، لا لأجل وجود أصل الدلالة على المراد، فقرينة المشترك تفارق قرينة المجاز في أن قرينة المشترك لبيان دلالة عين لها اللفظ أولا بدونها فعرضت الحاجة لتعيينها بمزاحمة وضع آخر مستقل، وقرينة المجاز لبيان دلالة لم يكن اللفظ عين لها أولا بدون القرينة بل عين لها مع القرينة؛ هذا في المشترك المستعمل في أحد معنييه، وأما المستعمل في معنييه معا، أو أكثر — بناء على جوازه — فإن قلنا إنه حقيقة فيهما كما قيل فالقرينة أيضا لبيان دلالة كان اعتبر لها أولا بدونها، وإن قلنا إنه مجاز فيهما فالقرينة لبيان دلالة اعتبر الوضع لها مع القرينة، وعليه فلا يبقى في الحد جميع أفراد المشترك بل بعضها، فليفهم.

فتقرر بما ذكر أن الخارج عن الحد هو المجاز والكناية دون المشترك كلا أو بعضا، وأما ما يوجد في بعض النسخ وهو قوله: فخرج المجاز دون الكناية — فهو سهو من التاريخ، أو من الأصل؛ لأنه إن أراد أن الكناية يتناول الحد المذكور للوضع وضعها فيصدق عليها أنها موضوعة وضعها حقيقيا فيتناولها حد الحقيقة المشتمل على الوضع فهي

(١) فإنه لم يخرج لأنه قد عين للدلالة على كل من المعنيين بنفسه، وعدم فهم أحدهما بالتعيين لعارض الاشتراك لا ينافي ذلك به.

.....

كلمة استعملت فيما وضعت له، ولكن كونها موضوعة كذلك إنما هو باعتبار معناها الأصلي؛ فهو فاسد؛ لأن هذا الاعتبار يصح في المجاز إذ له وضع حقيقي باعتبار معناه الأصلي، فإن قولك رأيت أسدا يرمى استعملت فيه الأسد مجازاً، ولا شك أن له في الأصل معنى حقيقياً وضع له وهو الحيوان المفترس، وإن لم يستعمل فيه الآن؛ فعليه لا يخرج المجاز أيضاً، ومعلوم أنه بذلك الاعتبار لا يسمى مجازاً، فالكناية بذلك الاعتبار أيضاً لا تسمى كناية فإذا لم يصح دخوله باعتبار ما هو به مجاز؛ فالكناية كذلك باعتبار ما هي به كناية، وإن أريد أن الكناية موضوعة وضعاً حقيقياً بالنسبة للمعنى الذى باعتباره كانت كناية وهو لازم معناها الأصلي — فهو فاسد، لأن وضعها باعتباره لا يتناول الوضع المحدود حتى يدخل ضرورة أن الوضع الحقيقى المحدود وهو تعيين للدلالة بالقرينة وأما التمثل فى تصحيح ما ذكر بتفسير قوله: بنفسه بأن يقال: أى: من غير قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، أو بأن يقال: من غير قرينة لفظية، فكأنه قال فى حد الوضع: هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير قرينة مانعة عن إرادة ما وضع له، أو من غير قرينة لفظية فيخرج وضع المجاز عن هذا الحد، لأنه هو الذى يكون بقرينة مانعة على ما يأتى، أو بقرينة لفظية ولا يخرج وضع الكنية، لأن قرينتها غير مانعة من إرادة المعنى الحقيقى، بل يجوز معها إرادة المعنى الحقيقى، وعلى هذا يكون حد الحقيقة شاملاً لما له وضع يدل به اللفظ بلا قرينة أصلاً، وما له وضع يدل به اللفظ بقرينة غير مانعة من المعنى الأصلي، أو بقرينة غير لفظية، لأننا إنما أخرجنا بالنفس ما يكون بقرينة مانعة أو بقرينة لفظية، فذلك التمثل لا عبرة به لأوجه:

أحدها: أن فيه الدور فى التعريف؛ لأننا أخذنا الموضوع وهو مشتق من الوضع فى تعريفه؛ لأنه آل الأمر إلى أن صار التعريف بذلك التمثل هكذا: والوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى من غير قرينة مانعة من إرادة الموضوع له، والموضوع المذكور فى التعريف لا يفهم إلا بالوضع وقد ذكر ليفهم به الواضع فجاء الدور وهذا الوجه يجاب

.....
عنه بأن المراد مصدوقه، والغرض بيان المعنى فى الجملة، ولا يتعين التعبير بلفظ الموضوع، وإنما عبر به لأنه لم يقصد التعريف، وإذا أريد التعريف عبر عن مصدوقه بعبارة أخرى فيقال مثلاً: الوضع تعيين اللفظ للدلالة على المعنى من غير قرينة مانعة عن إرادة المعنى الأصلى، كما قيل: إن الأصلى هو ما وضع له اللفظ أولاً، ولا معنى له غير ذلك؛ فعاد الدور.

وثانيها: إن المفهوم من قولنا دل اللفظ بنفسه أنه دل بلا شىء آخر وراءه، وليس فيه ما يشعر بأن المراد بلا شىء هو القرينة المانعة، وباعتبار ذلك فى الحد يحتاج إلى بيان فيه، ولم يوجد.

وثالثها: أن قوله: من غير قرينة لفظية يقتضى حصر قرينة المجاز فى اللفظية؛ وهو فاسد؛ فإنك لو قلت: رأيت أسداً، عند قول القائل لك: ما أرهبك؟ فى مكان لا يتحرك فيه الأسد الحقيقى فهم المعنى المجازى بلا قرينة لفظية.

ورابعها: أن غاية تصحيح هذا التحمل أن تكون الكناية حقيقة، وهو فاسد على مذهب المصنف، فلا معنى لتحمل ما يبطل مذهبه فحملة على السهو أو جب وبهذا يعلم أن ما يقال: لأنها منها دون المجاز لا يصح؛ لأنه لا يتم إلا بنحو التحمل المذكور، وقد تبين فساده وإنما قلنا كذلك، لأنه إن لم يتمحل بنحو ما ذكر خرجت الكناية؛ لأنها من حيث معناها الذى صارت به كناية لا تدل بنفسها بل بقرينة، كما تقدم وعلى تقدير تسليم صحة ذلك التحمل لا يرتكب إلا بثبوت كونها حقيقة، والمصنف لا يقول بذلك وإن صرح به السكاكى — فلا يحمل كلامه على ما يخالف مذهبه، بل يحمل على السهو منه، أو من الناسخ؛ وذلك أن المصنف إنما يقول بأن لفظ الكناية استعمل فيما لم يوضع له وهو لازم معناه مع جواز إرادة المزوم، فليس عنده من الحقيقة وسنحقق مذهبه فيما يأتى إن شاء الله تعالى.

ولما عرف الوضع — ومعلوم أن الحاجة إلى تعريفه إنما هى بناء على الحق وهو أن دلالة الألفاظ وضعية يصح تبديلها وتختلف اللغات بحسب أوضاع تلك الدلالة —

والقولُ بدلالة اللفظ لذاته^(١) ظاهره فاسدٌ،

أشار إلى ما يخالف ذلك، وأن ظاهر ما قيل مما فيه مخالفة لكون الدلالة وضعية فاسد، فقال:

إنكار الوضع:

(والقول بدلالة اللفظ) أى: وقول القائل: - وهو عباد الصيمرى من المعتزلة- إن دلالة اللفظ (لذاته) لا بوضع الواضع، بل اللفظ بينه وبين معناه ارتباط اقتضته مناسبة ذاتية له بها دل على ذلك المعنى (ظاهره) أى: ظاهر هذا القول (فاسد). بمعنى أن هذا القول مما يتفق على فساده ما دام محمولا على ظاهره، لأن ظاهره أن اللفظ يفهم منه المعنى بالنظر لذاته، ويلزم بحصول ذاته عند السامع حصول المعنى لديه؛ لأن الأمر الذاتي لا يتخلف عن الذات فإذا تصور العقل ذات اللفظ تصور معه مدلوله؛ فتكون دلالاته عقلية كدلالاته على وجود الالفاظ به؛ وإذا كانت عقلية استوت فيها العقلاء؛ فيلزم أن يفهم كل واحد كل لفظ في كل لغة، فيترتب على ذلك أنه لا يختص بلغة قوم على قوم وإذا فرض نقل لفظ إلى معنى مجازى بقرينة ليفهم منه ذلك المعنى المنقول إليه بالقرينة لم يصح، وكذا إذا نقل ليدل بالقرينة؛ لأن النقل عرضى فإذا أطلق ليفهم منه المعنى المنقول إليه دون معناه الأصلى لم يصح؛ لأنه يقتضى المعنى بذاته وما بالذات لا يتخلف بالعارض من نقل مجرد أو بقرينة، ويلزم منه أن لا يصح وضعه للضدين؛ لأنه وإن أمكن أن يناسب الشئ الضدين معا بجهتين مختلفتين يلزم عليه اجتماعهما عند الإخبار باللفظ الموضوع لهما عن شئ واحد؛ فالجون - مثلا - الموضوع للأبيض والأسود إذا قيل: هو جون فهم أنه أبيض وأسود معا، واللوازم كلها فاسدة؛ هذا إذا كان معنى قوله؛ يدل بذاته - أنه يدل بذاته الظاهرية؛ أى: من حيث إنه لفظ يدرك عند سماعه بخصوصه.

وأما إن أريد أنه يدل بأمر يرجع إلى حال في ذات اللفظ الخاص فيكون ظاهرا مدركا عند السماع أو خفيا - فلا تترتب هذه اللوازم، ولكن يلزم عليه أن من أدرك

(١) وهو قول عباد بن سليمان الصيمرى، وأتباعه.

.....
ما صارت به ذات اللفظ دالة فهم المعنى فلا يتأتى النقل باعتبار هذا المدرك؛ وإلى هذا الاعتبار يشير من يقول: إن إدراك الدلالة الذاتية يخص الله به من يشاء ويدركه غيره منه بالتعلم؛ ويناسب هذا ما يحكى أن بعضهم كان يزعم أنه يفهم معنى اللفظ بطبعه، فقليل له: ما معنى أدغاغ؛ فقال: أجد فيه ييسا أظنه الحجر. وهو كذلك في لغة البربر. قيل: إن هذا المعنى هو الذى صح عن عبادة، فإن أراد حينئذ أن اللغة على هذا النمط وأن الأصل فى الإدراك الطبع بالمناسبة ثم تدرك تلك المناسبة من تعليم المدرك من غير صحة النقل — فالمشاهدة تكذبه، ضرورة صحة نقل الألفاظ ووضعها بحيث لا يفهم منها غير ما وضعت له كما قلنا فى الإلزام الأول، وإن أراد ذلك مع صحة النقل والوضع باعتبار غير المدرك لها بالطبع لزم — صحته أيضا باعتبار؛ إذا لا فرق بين أفراد الإنسان فى أن ما يصح باعتبار فرد منها يصح باعتبار الآخر لصحة جهل الكل لتلك المناسبة؛ فيلزم بطلان كون الدلالة طبيعية لصحة تخلفها فتخلفها الوضعية، وغاية ما فيه: تجويز منع النقل لبعض الأفراد لعارض، ولا حكم للنادر العارض.

وإن أراد أن اللفظ لا بد أن تكون فيه مناسبة ولا تكفى فى الدلالة، ولكن تحمل الواضع على الوضع، وإلا لم اختص هذا اللفظ بأن يوضع لهذا المعنى دون هذا؟ فحينئذ إن كان مراده مناسبة غير موجبة للوضع بل مرجحة للوضع عند الواضع ولو شاء لأهملها — رجع إلى نحو ما تأوله به السكاكى، كما يأتى؛ وهو خلاف الظاهر. وإن أراد مناسبة موجبة للوضع فهو فاسد مما تقرر فى الحكمة أن المختار لا يجب عليه شيء وإلا انتفى الاختيار إن كان الواضع هو الله تعالى؛ وهو الراجح، وإن كان المخلوق؛ فمن المعلوم أنه إنما يضع باختيار الله تعالى؛ على أن المشاهدة تكذبه؛ فإن المخلوق يضع ألفاظا وينقلها بالاختيار بلا رعاية مناسبة أصلا وإن أراد أن الاختيار من المخلوق محال بلا مناسبة فهو فاسد؛ فإن اختياره لا يتوقف جزما كأخذ أحد الرغيفين ليكسر سورة الجوع بلا مرجح لأحدهما على الآخر فقد تبين أن هذا القول على ظاهره لا يصح.

(وقد تأوله) أى: القول بأن دلالة اللفظ إنما هى لذاته (السكاكى) أى: حمليه السكاكى على غير ظاهره، وذلك أنه قال: معنى قوله: يدل لذاته : أن فيه وضعاً ذاتياً يناسب أن يوضع به لمعنى دون آخر مناسبة لا تؤدي إلى حد الإلجاء وقد تقدمت الإشارة لهذا التأويل آنفاً فقول هذا القائل على هذا تنبيه على ما عليه أئمة التصريف المشتمل على الاشتقاق؛ وهو ما ذكره من أن للحروف فى أنفسها خواص وأوصافاً بها تختلف أجناس الحروف كما اختلفت فى مخارجها؛ وذلك مثل كون الحرف مجهوراً المقابل لكونه مهموساً؛ أى: معه خفاء طبعى، ومثل كونه شديداً المقابل لكونه رخواً، ومثل كونه متوسطاً بين الشدة والرخاوة، وغير ذلك كالتصحيح والإعلال، والاستعلاء والانخفاض، وأجناس ذوات هذه الأوصاف معلومة فى محلها. وإذا كانت الحروف كذلك فمن مقتضى حكمة الواضع أن لا يهمل المناسبة عند الوضع ولو جاز عقلاً تركها- فيضع -مثلاً- ما يشتمل على ما فيه رخاوة لمعنى فيه رخاوة ومقاربة وسهولة؛ كالفصم (بالفاء) الذى هو حرف رخو؛ وقد وضع لكسر الشئ بلا بينونة؛ لأنه أسهل مما فيه بينونة ولذلك وضع له القصم (بالقاف) الذى هو حرف شديد؛ لأن الكسر مع البينونة أشد وكذا يضع ما فيه مستعل لما فيه علو وضده، وعلى هذا القياس وما ذكره أيضاً من أن لتركيب الحروف فى الكلمة هيئة خاصة تناسب معنى فتوضع

(١) ذكر الخطيب فى "إيضاحه" تأويل السكاكى لهذا القول، حيث ذكر هناك تفسيراً له، قال الخطيب - بعد رده لهذا القول من وجوه-: "وتأوله السكاكى -رحمه الله- على أنه تنبيه على ما عليه أئمة علمى الاشتقاق والتصريف، من أن للحروف فى أنفسها خواصاً بها تختلف، كالجهر والهمس، والشدة والرخاوة والتوسط بينهما، وغير ذلك؛ مستدعية أن العالم بما إذا أخذ فى تعيين شئ منها لمعنى لا يهمل التناسب بينهما، قضاءً لحق الحكمة، كـ "الفَصْم" - بالفاء الذى هو حرف رخو-: لكسر الشئ من غير أن يبين، و"القَصْم" بالقاف الذى هو حرف شديد-: لكسر الشئ حتى يبين" وأن للتركيبات - كـ "الْفَعْلَان" و"الْفَعْلِي" بالتحريك؛ كالتَزَوَان والحَيْدَى، و"فَعْلٌ" مثل: شَرَفٌ، وغير ذلك-: خواصاً أيضاً، فيلزم فيها ما يلزم فى الحروف، وفى ذلك نوع تأثير لأنفس الكلم فى اختصاصها بالمعاني" اهـ. انظر الإيضاح: (ص ٢٤٤ بتحقيقنا).

والمحجاز: مفردًا، ومركبًا:

له تلك الكلمة؛ كما في النزوان فإنه على هيئة حركات متوالية فيناسب ما هو من جنس الحركة؛ ولذلك وضع لضراب الذكر ونزوه على الأثنى وهو من جنس الحركة؛ وكما في الحيدى فإنه على هيئة حركات متوالية فوضع للحمار الذي له نشاط في حركاته وخفته حتى إنه يحيد ويفر من ظله؛ وكذا هيئة فعل بضم العين للزوم؛ بمعنى: عدم التعدى للمفعول لأن الانضمام يناسب عدم الانبساط فجعلت دالة على الأفعال الطبيعية اللازمة لذواتها ككرم، وجبن، وشرف. ويناسب ما ذكر من رعاية خواص الحروف ما يقوله أرباب علم الحروف من أن لها حرارة وبرودة، ورطوبة ويبوسة تناسب بها ما وضعت له الألفاظ المركبة منها، وما يقوله المنجمون من أن حروف الاسم تشتمل على مناسبة تدل بها على أحوال مسماه وما يقع له من الحوادث طول عمره. وعند أهل الحق أن كل ذلك لله تعالى؛ فعلى تقدير وجود دلالة عادية في شيء من ذلك فهي بالجعل من الله تعالى يمكن تخلفها وكون الحرف -مثلا- حارا أو باردا حرارة وبرودة تقتضى برودة أو حرارة في طبع مسماه ليس بالذات، بل بالجعل، ويمكن أن يجعل ذلك الربط في حرف مضاد له .

أنواع المحجاز:

ولما عرف الحقيقة المقابلة للمحجاز أشار إلى تقسيم المحجاز، ثم إلى تعريفه فقال: (والمحجاز) في الاصطلاح قسمان: (مفرد، ومركب) وهو في الأصل من جاز المكان يجوزُه إذا تعداه، فهو مصدر ميمي على وزن مفعَل قلبت فيه الواو ألفا بعد نقل حركتها للساكن قبلها؛ كمقام، ثم نقل لكلمة اتصفت بمعناه وهي الكلمة المستعملة في غير معناها الأصلي؛ لأنها متصفة بالجواز؛ إما على أنها جائزة مكانها الأصلي وهو ما تستعمل فيه بالأصالة إلى غيرها؛ فتكون متصفة بمعناه على أنه وصف الفاعل؛ فهو مصدر أطلق على الفاعل. أو على معنى أنها مجوز بها؛ أى جازوا بها مكانها الأصلي، وعدوها إياه، فتكون متصفة بمعناه على أنه وصف المفعول، فهو مصدر أطلق على المفعول؛

.....

ونحو هذا ذكره الشيخ عبد القاهر في أسرار البلاغة في وجه تسمية الكلمة بالمجاز. واستظهر المصنف أنه نقل من اسم المكان إلى الكلمة من قولهم: جعلت كذا مجازا لحاجتي؛ أى: طريقا لحاجتي لأن الكلمة جعلت طريقا لفهم معناها الذى نقلت إليه فلم يعتبر فيها كونها جائزة ولا مجوزاً بها، بل كونها محلا للجواز وإنما استظهره لأن استعمال المجاز في المكان أكثر، ونقله لما يشبه بالمكان ويتخيل فيه المحلية أنسب، وعليه فيكون في الأصل من قولهم: جرت المكان، لا بمعنى: تجاوزته، بل بمعنى: سلكته، ووقع جوازي فيه؛ ولو كان ملزوما للتجاوز أيضا وما ذكره الشيخ عبد القاهر لا ينافي أن ينقل من المكان للفاعل أو المفعول لوجود التلبس بالفعل في كليهما، لكن نقل المكان إلى ما يؤول بالمكان تأويلا غير بعيد أنسب. ولا يقال: إذا كان المرعى في الكلمة على ما استظهره المصنف أنها جعلت طريقا لفهم المعنى فالحقيقة جعلت طريقا لمعناها أيضا؛ فلتسم مجازا بهذا الاعتبار، بخلاف اعتبار أسرار البلاغة إذ لم يتجاوز بالحقيقة عن أصلها؛ فيلوح من هذا رجحان الاعتبار الأول وإن كان هذا الأخير قريب المناسبة؛ لأننا نقول: ما ذكر لبيان وجه التسمية ووجه ترجيح هذا الاسم في المعنى على غيره، ولا يقتضى ذلك اطراد التسمية في كل ما وجد فيه المعنى المعتبر؛ لأنه إنما اعتبر لإنشاء التسمية على وجه الخصوص بالمسمى كما لا يلزم انتفاؤها عند انتفاء المعنى فإنك إذا سميت رجلا بخصوصه بأحمر لوجود الحمرة فيه - لم يلزم تسمية غيره بالأحمر؛ لأن التسمية الخاصة لا تتعدى ولو كانت لسبب، كما لا تنتفى بانتفاء السبب فيسمى أحمر ولو انتفت الحمرة. وإنما يلزم الاطراد والانتفاء بالانتفاء في الأوصاف التي إنما يقصد بها الإشعار بالمعاني دون الذوات بخصوصها، فتشتق من المعنى وتوضع وضعاً كلياً؛ فالقائم والأحمر - مثلاً - إذا كانا وصفين فيما وضعاً لمن وصف بالقيام والحمرة من غير رعاية خصوص الموصوف - فيتبع وجود المعنى في الشيء صحة الإطلاق عليه، ويتبع عدمه عدم صحة الإطلاق. فالحقيقة ولو وجد فيها المعنى المذكور لا تسمى مجازاً إذ لم

أما المفرد: فهو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له

يطلق المجاز على معناه ليشعر بالمعنى الذى اشتق منه فيتبعه ثبوتاً ونفيًا كما فى الأوصاف وأسماء الأماكن بل اعتبر المعنى لترجيح الاسم للتسمية من غير قصد وضعه للمعنى الوصفى، وكذا الحقيقة تختص بمعناها ولا يسمى المجاز باسمها لوجود معنى الحق والثبوت فيه باعتبار المعنى المنقول إليه.

ثم لما كان المجاز قسمين — كما ذكر : مفرد ، ومركب ، وهما متباينان ، وجمع المتباينين فى حد واحد غير ممكن إلا بما يشعر بواحد منهما بخصوصه ، والمقصود الخصوص — عرف كلا منهما على حدة ، وقدم المفرد منهما لبساطته ، فقال : (أما المفرد) أى : المجاز المفرد (فهو الكلمة المستعملة) فالكلمة جنس خرج عنه الكلام بناء على أصل إطلاقها ، والمستعملة فصل خرج به الكلمة الموضوعية قبل الاستعمال فلا تسمى مجازاً كما لا تسمى حقيقة (فى غير ما وضعت له) فصل خرج به الكلمة المستعملة فيما وضعت له على الإطلاق وهى الحقيقة؛ سواء كان لفظها مرتجلاً بأن لا يتقدم له وضع كسعاد وأدد، أو منقولاً بأن تقدم له وضع كزيد علم على شخص ، وسواء كان الارتجال والنقل فى العلمية كما مثل ، أو فى الجنسية كالعين فى المعنى الثانى؛ إذ لا بد أن يتقدم أحد الوضعين ، وكالأسد فى الأول. ودخل فى المنقول المشترك مطلقاً إذ ليس من شرط النقل وجود المناسبة. نعم ، المشترك إذا تعدد فيه الوضع مع عدم الشعور بالوضع الأول فلا يسمى منقولاً ، وهو من الحقيقة كما تقدم ، اللهم إلا أن يعنى بالنقل تقدم الوضع ووجود آخر بعده بلا قرينة فلا يخرج ما ذكر عن المنقول ، ولكن المعروف فى النقل هو أن يكثر استعمال الاسم فى بعض ما يصلح له حتى يتناسى الأصل ويهجر ويصير لا يفهم منه إلا ذلك الحاصل ، أو ينقل لمناسبة مع هجران الأول وعليه يكون المنقول مبيناً للمشارك وإدخال مرتجل الأعلام بناء على أن العلم يسمى حقيقة ، وأما على أنه لا يكون حقيقة كما لا يكون مجازاً فيرد دخوله فى الحقيقة مع كونه لا يسمى بها؛ تأمله.

وكذا يدخل ما ليس مرتجلا ولا منقولاً؛ كالمشتقات؛ فليست مرتجلة محضة لتقدم وضع موادها، ولا منقولة لعدم وضعها بنفسه قبل ما اشتقت له وقوله: (في اصطلاح التخاطب) متعلق بقوله: وضعت له يعنى: أن المعنى الذى وضع له اللفظ في اصطلاح التخاطب بذلك اللفظ إذا استعمل المخاطب ذلك اللفظ في غيره فهو مجاز، ويحتمل أن يتعلق بالمستعملة بعد تقييده بقوله: في غير ما وضعت له فيكون المعنى أن الكلمة المقيدة بكونها استعملها في غير ما وضعت له إذا استعملت في اصطلاح؛ أى: بسبب اصطلاح التخاطب؛ بمعنى أن مصحح استعمالها في ذلك الغير وسبب كونه غيرا هو اصطلاح التخاطب - تكون مجازا على ما تقدم في تعريف الحقيقة - وقد بينا أن هذا الوجه الثانى لا يخلو من تمحل، وبكل تقدير إنما زاد هذا القيد لئلا يخرج المجاز المستعمل فيما وضع له في غير اصطلاح المستعمل، وقد استعمل في اصطلاحه في غير ما وضع له؛ كلفظ الصلاة إذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في الدعاء؛ فإنه مجاز، ولولا هذا القيد لصدق عليه أنه استعمل فيما وضع له، ولم يصدق عليه أنه استعمل في غير ما وضع له على الإطلاق؛ لأن الدعاء الذى استعمل فيه كان موضوعا في الجملة؛ أعنى: في اللغة، ولما قيد باصطلاح التخاطب دخل؛ لأن الدعاء غير موضوع له في اصطلاح الشرع فهو كلمة استعملت في غير ما وضعت له في اصطلاح المستعمل؛ وهو ظاهر. ومثله ما إذا استعمله اللغوى في الأركان المخصوصة لعلاقة فإنه مجاز؛ لأن الأركان غير موضوع لها في عرف اللغة؛ وزاد هذا القيد أيضا - أعنى قوله: في اصطلاح التخاطب - ليخرج عن التعريف ما هو من أفراد الحقيقة؛ وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لكن ليس غيرا في اصطلاح التخاطب وإنما هو غير باصطلاح آخر؛ كلفظ الصلاة إذا استعمل بعرف الشرع في الأركان المخصوصة فإنه حقيقة، ولولا هذا القيد لدخل في المجاز؛ لأنه يصدق عليه أنه كلمة استعملت في غير ما وضع له؛ إذ الأركان غير الموضوع له باعتبار اللغة، ولما زاد في اصطلاح التخاطب

خرج؛ إذ لا يصدق عليه أنه مستعمل في غير المعنى الذى وضع له فى اصطلاح المستعمل؛ ضرورة أن الأركان وضع لها فى اصطلاح المستعمل، فلا يكون مجازا باعتبار اصطلاحه فيخرج عن التعريف ثم المراد بالوضع ما يصدق عليه مطلق الوضع فى الجملة؛ الشامل للوضع النوعى، والشخصى؛ لأنه لو أريد به الوضع الشخصى لم يصدق الحد على التجوز فى المشتقات، إذ لا يصدق عليه أنه استعمل فى غير الموضوع الشخصى لها؛ وذلك أن المجاز يقتضى تقدم الوضع، فإذا قيد بالشخصى لم يصدق أن لها وضعاً شخصياً استعملت فى غيره؛ ضرورة أن اسم الفاعل - مثلاً - إنما وضع نوعه؛ لا كل شخص من ألفاظه التى يصح أخذها من الفعل. وكذا إذا أريد به الوضع النوعى لم يدخل نحو الأسد مجازاً، إذ لا يصدق عليه، أنه استعمل فى غير موضوعه النوعى، لأن تقدم الوضع شرط؛ فإذا خصص بالنوعى لم يصدق عليه أنه له وضع نوعى استعمل فى غيره، وإذا أطلق الوضع المنفى عمهما فإن قلت: يصدق على كل منهما أنه استعمل فى غير ما وضع له ولا يلزم منه تقدم الوضع، لأن السالبة لا تقتضى وجود الموضوع فيصدق على كل منهما الحد، ولو خصص الوضع قلنا: هذا اعتبار عقلى محض ليس كثيراً فى العربية، بل المدلول عرفاً فى قولنا: استعمل فى غير الموضوع هو له - أن له موضوعاً نوعياً أو شخصياً فيلزم ما ذكر.

ثم لو اعتبر ذلك لم يصح حد المجاز لأنه ذكر فيه ما يقتضى شرط العلاقة بين الموضوع له أولاً وثانياً؛ وذلك يفيد سبق الوضع لو حمل على ما يقتضى وجود وضع سابق كان فى الكلام تناقض وتخاذل؛ إذ يصير التقدير؛ المجاز كلمة استعملت فيما لم توضع له من غير شرط تقدم الوضع لعلاقة بين الموضوع له أولاً وثانياً، ولا يخفى تخاذله، فليتأمل.

وقد ورد على هذا الحد أيضاً دخول المشترك الذى استعمل فى معناه الثانى إذا كان وضعه فى اصطلاح واحد، لأنه كلمة استعملت فى غير ما وضعت له أولاً فى اصطلاح

على وجه يَصِحُّ، مع قرينة عدم إرادته، ولا بدَّ من العلاقة؛

التخاطب. وأجيب بأن المراد استعمال في غير كل ما وضعت له وضعاً حقيقياً، والمشارك بهذا الاعتبار لم يستعمل في غير كل ما وضع له وضعاً حقيقياً، بل استعمل في بعض ما وضع له وضعاً حقيقياً. ولا يخفى ما في هذا الجواب من اعتبار الغاية الخالي الكلام عن دليلها. وأجيب أيضاً برعاية الحثية؛ أي: المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له من حيث إنه غير ما وضع له، والمشارك في المعنى الثاني إنما استعمل من حيثية الوضعية لا من حيثية غير الوضعية، ولكن هذا الاعتبار إن تم أغنى عن قوله: في اصطلاح التخاطب لأن ما أريد إخراج وإدخاله به يخرج ويدخل بالحيثية؛ كما لا يخفى؛ فافهم.

(على وجه يصح) هذا فصل خرج به الغلط كما يأتي (مع قرينة عدم إرادته) أي: المجاز هو الكلمة المستعملة على الوجه المذكور مع مصاحبة قرينة دالة على عدم إرادة المتكلم للموضوع له وضعاً حقيقياً فقرينة المجاز مانعة من إرادة الأصل، وهو فصل خرج به الكناية كما يأتي.

ولما أعان ذكر قيود الحقيقة على فهم ما يراد إخراج به هذين القيدين الآخرين لم يتعرض لما يخرج بهما وهو أنواع الحقيقة التي تقدم تعريفها، ولما لم يتقدم ما يدل على ما يخرج بهذين القيدين تعرض لذلك مع بيان ما أفاده قوله: على وجه يصح لإبهامه، فقال: وحيث شرطنا في المجاز أن يكون على وجه يصح (فلا بد) له أعنى: المجاز. (من العلاقة) وهي ما أوجب المناسبة والمقاربة المقتضية لصحة نقل اللفظ عن المعنى الأصلي إلى المعنى المجازي؛ كالمشاهدة في مجاز الاستعارة، وكالسببية والمسببية في المجاز المرسل، ليتحقق بتلك العلاقة أن الاستعمال على وجه يصح عند العقلاء، لجريان اعتبار ذلك الاستعمال لديهم، وبه يعلم أن العلاقة لا يكفي في المجاز وجودها؛ بل لا بد مع وجودها من أن يعتبرها المستعمل ويلاحظها، وتكون هي السبب في الاستعمال؛ لأن ذلك هو المرعى عند العقلاء في كلامهم، والمعتبر من العلاقة النوعية؛

ليخرج الغلط والكناية.....

ولذلك صح إنشاء المجاز في كلام العرب والمولدين؛ بمعنى: أنا إذا عرفنا أنهم استعملوا لفظاً في سبب معناه أو في المسبب عن معناه جاز لنا أن نستعمل لفظاً آخر لمثل تلك العلاقة، أو لعكسها؛ لوجود الربط في كليهما، ولا تقتصر على ما استعملوه فقط. فإن لم تكن العلاقة واستعمل اللفظ في غير معناه لانتفاء هذا المعنى خارجاً: فإن كان عمداً فهو كذب، وهو مما لا يلتفت لإخراجه من الحد وإن كان حقيقة؛ لأن المفهوم منه معناه الأصلي ولو كان غير مطابق. وإن كان غلطاً: فإن كان الغلط في الاعتقاد كأن يقول: انظر هذا الأسد مشيراً للفرس معتقداً أنه الرجل الشجاع صدق عليه حد المجاز؛ لأنه في اعتقاده الذي هو المعتبر استعمله في غير معناه لعلاقة، وإن لم يصب في ثبوت العلاقة في المشار إليه؛ ولهذا إذا استعمله في معناه في اعتقاده فقال: انظر إلى الأسد؛ معتقداً أنه هو الحيوان المعلوم فإذا هو فرس فهو حقيقة؛ لاستعماله في معناه الأصلي في اعتقاده؛ وإن لم يصب.

وإن كان الغلط في اللفظ فهو خارج عن الحد؛ وهذا هو المراد بقوله: واشتراط العلاقة التي اقتضاها كون الاستعمال على وجه يصح بأن يكون لا ينكر عند العقلاء إنما هو ليخرج الغلط عن تعريف المجاز. وأراد بالغلط: اللفظي كما بينا. فإذا قال: خذ هذا الفرس مشيراً لكتاب ومريداً له صدق عليه أنه استعمل في غير معناه لكن لا على وجه يصح، لأنه بلا علاقة؛ فيخرج عن حد المجاز. ثم أشار إلى ما يخرج بقوله: مع قرينة عدم إرادته بقوله: (و) اشتراط وجود قرينة مانعة عن إرادة المعنى الأصلي لتخرج (الكناية) حيث يصدق عليها أنها لفظ استعمل في غير معناه بقرينة لكن ليست مانعة من إرادة المعنى الأصلي؛ لأنها كما سيأتي لا بد أن يكون استعمالها في غير ما وضعت له مقارنة لتحقيق جواز إرادة المعنى الأصلي؛ والمراد بجواز إرادة المعنى الأصلي أن لا ينصب القرينة على انتفائه؛ فعلى هذا إذا انتفى المعنى الأصلي عن الكناية ولم ينصب علم المخاطب بانتفائه قرينة لم ينتف عنها اسم الكناية، وليس المراد أن يوجد

وكلُّ منهما: لغويٌّ، وشرعيٌّ، وعرفيٌّ خاصٌّ أو عامٌّ؛

المعنى الأصلي معها دائماً، فإنك إذا قلت فلان طويل النجاد - كناية عن طول القامة - صح على أن اللفظ كناية ولو لم يكن له نجاد، وذلك حيث لا تقصد جعل علم المخاطب بأن لا نجاد له قرينة على عدم إرادة المعنى الأصلي لكن إنما تخرج الكناية فقط بالقيّد المذكور ويبقى الحد سالماً للمجاز إن بنينا على أن لفظ المجاز لا يستعمل في معناه الأصلي والمجازي معاً، وإن جوزنا ذلك لم يشمل الحد، لأن القرينة فيه لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي. ثم إذا أسقط القيّد المذكور لإدخاله دخلت الكناية أيضاً؛ وهو ظاهر.

ثم أشار إلى أقسام الحقيقة والمجاز فقال:

أقسام الحقيقة والمجاز:

(وكل منهما) أى: من الحقيقة والمجاز أقسام أربعة: (لغوي، وشرعي، وعرفي) ثم العرفي إما (خاص، أو عام) ففي الحقيقة أربعة: اللغوية، والشرعية، والعرفية الخاصة، والعرفية العامة. وفي المجاز مثل ذلك. فالحقيقة اللغوية ما وضعها واضع اللغة، والشرعية ما وضعها الشارع، والعرفية الخاصة ما وضعها أهل عرف خاص كالنحويين في لفظ مخصوص، والعرفية العامة ما وضعها أهل العرف العام؛ أى: الذى لم يختص بطائفة مخصوصة من الناس. وستأتى أمثلتها. ويقال في الخاص: ما تعين ناقله، وفي العام: ما لم يتعين والمراد بالتعين: أن يكون غير خارج عن طائفة خاصة، وليس شرطه أن يعلم الشخص الناقل، وبه يعلم أن ليس المراد اتفاق جميع أهل العرف أولاً لا في العام، ولا في الخاص. وظاهر هذا أن النقل لا بد منه، وأن كثرة الاستعمال دليل عليه، لا أنه نفسه. وقيل: النقل كثرة الاستعمال للفظ في بعض أفراد معناه، أو في معنى مناسب للمعنى الأصلي.

كـ "أَسَدٌ" لِلسَّبْعِ وَالرَّجُلِ الشَّجَاعِ؛ وَ"صَلَاةٌ": لِلْعِبَادَةِ الْمَخْصُوصَةِ وَالِدُّعَاءِ،

واشترط النقل منظور فيه إلى أصل دلالة الألفاظ، وعدم اشتراطه بأن يجعل هو اتفاق كثرة الاستعمال حتى يصير الأصل مهجورا منظورا فيه إلى أن ذلك هو المحقق في مسمى المنقول، ولا دليل على وجود نقل مقصود أولا. ثم النقل: قيل: لا بد فيه من المناسبة، وقيل: لا وقد تبين بهذا أن نسبة الحقيقة إلى اللغة والشرع والعرف عاما وخاصا إنما هي باعتبار الواضع؛ فإن كان الواضع واضع اللغة فلعنوية، أو الشارع فشرعية، أو أهل العرف فعرفية خاصة أو عامة. والأقرب أن اختصاص أهل البلد بنقل لفظ دون سائر البلدان لا يسمى اللفظ به خاصة، وإنما يسماه إن كانوا طائفة منسوبين لحرفة كأهل الكلام، وأهل النحو، لأن الدخول في جملة أهل البلد لا يتوقف على أمر متكلف يضبط أهلها، ولأن الغالب انتشار عرفهم في الكثير المتقارب لعموم أهل البلدان. وأما نسبة المجاز إلى ما ذكر من الشرع واللغة والعرف عاما وخاصة فتكون باعتبار الاصطلاح المنسوب إليه الشخص المستعمل في غيره؛ بمعنى أن مستعمل اللفظ إن استعمله في غير ما اصطلاح هو أو مقلده على وضعه له: فإن كان ذلك المستعمل في غير اصطلاحه لغويا فالمجاز لغوي، أو كان شرعيا فالمجاز شرعي، أو كان من أهل العرف العام فالمجاز عرفي عام، أو كان من أهل العرف الخاص فالمجاز عرفي خاص. وإن شئت قلت: النسبة فيه باعتبار العلاقة؛ فإن كان اللفظ باعتبار المعنى الذي نقل عنه إلى هذا العلاقة ولولاها حينئذ لم يصح إطلاقه لغويا فالمجاز لغوي، وإن كان شرعيا فشرعي، أو عرفيا فعرفي خاص، أو عام.

ثم أشار إلى مثال الحقيقة والمجاز لكل نوع، وبدأ بمثالهما لغويين، ثم الشرعيين، ثم العرفيين خاصين وعامين بقوله: (كأسد) فإنه وضع (للسبع) وهو الحيوان المعروف لغة فهو حقيقة لغوية (و) هو بالنسبة (للرجل الشجاع) مجاز لغوي للعلاقة بينه وبين المعنى الأول، (و) كـ (صلاة) فإنه لفظ وضع (للعادة) المخصوصة شرعا فهو حقيقة شرعية فيها (و) هو بالنسبة إلى (الدعاء) حيث يستعمل فيه للعلاقة بينه وبين العبادة

و"فَعْلٌ" لِلْفِعْلِ وَالْحَدَثِ، وَ"دَابَّةٌ" لَذِي الْأَرْبَعِ وَالْإِنْسَانِ. والمجاز:

مجاز شرعي، (و) كـ (فعل) فإنه وضع في عرف النحويين (للفعل) مخصوص وهو ما دل على أحد الأزمنة الثلاثة وحدث وقع أو يقع أو مطلوب الوقوع فيه، فهو حقيقة عرفية خاصة في ذلك (و) هو بالنسبة (للحدث) الذي هو وصف قائم بالموصوف صادر منه كالضرب أو غير صادر كالحمرة مجاز عرفي خاص حيث يستعمل فيه لعلاقة بينه وبين المعنى الذي وضع له في النحو (و) كـ (دابة) فإنه في العرف العام (لذو الأربع) كالحمار فهو حقيقة عرفية عامة فيه (و) هو بالنسبة (للإنسان) مجاز عرفي عام حيث يستعمل فيه لعلاقة بينه وبين ما وضع له في العرف العام. والعلاقة بين السبع والشجاع المشابهة، وبين العبادة المخصوصة والدعاء اشتغالها عليه، وبين اللفظ المخصوص والحدث دلالة عليه مع الزمان، وبين الإنسان وذوات الأربع مشابته لها في قلة التمييز حيث تعتبر تلك المشابهة ولفظ الدابة في الأصل لكل ما يدب على الأرض فإن استعمل في ذات الأربع من حيث كونها مما يدب فهو حقيقة، وإن استعمل فيها لخصوصها وروعى الديب لتحقيق المناسبة الموجبة لتسميتها بخصوصها وكان ذلك من أهل العرف العام صار حقيقة عرفية عامة، فنقله بعد ذلك إلى الإنسان للمشابهة مجاز عرفي عام. وإن استعمل فيها لخصوصها باعتبار اشتغالها على الديب كإطلاق لفظ الجزء على الكل من غير قصد التسمية لها بخصوصها، وإنما اعتبر الديب للتجاوز بحيث يصح أن يطلق على مخصوص آخر باعتباره كان مجازا فاستعمال الدابة في ذات الأربع تصح فيه الاعتبار الثلاثة وذلك واضح.

نوعا المجاز:

ولما فرغ من تعريف الحقيقة والمجاز وذكر أقسام كل منهما باعتبار النسبة إلى منشئه من اللغة، والشرع، والعرف العام والخاص شرع في بيان نوعي المجاز الذي هو المقصود بالذات في هذا الباب وهما المرسل والاستعارة، وفي بيان أقسام كل منهما، وقدم أقسام المرسل لقلة الكلام عليها فقال: (والمجاز) قسمان:

مرسلٌ إن كانت العلاقة غيرَ المشابهة؛ وإلا فاستعارة. وكثيراً ما تطلقُ
الاستعارةُ على استعمالِ اسمِ المشبَّه به في المشبَّه؛

المرسل:

(مرسل) أى: أحد القسمين ما يسمى مرسلًا (إن كانت العلاقة) المصححة
للتجوز (غير المشابهة) كما إذا كانت سببية، أو مسببة على ما يأتى، وذلك بأن يكون
معنى اللفظ الأصلي سببا لشيء ، أو مسببا عنه، فينقل اسمه لذلك الشيء وسمى مرسلًا
لإرساله، أى: إطلاقه عن التقييد بعلاقة المشابهة فصح جريانه في عدة من العلاقات
كما يتضح ذلك فيما يأتى من أمثله إن شاء الله تعالى.

(وإلا) بأن لم تكن العلاقة بين المعنى المجازى والمعنى الحقيقى غير المشابهة، بل
كانت نفس المشابهة كما في إطلاق لفظ الأسد على الرجل الشجاع (فـ) ذلك اللفظ
الذى كانت العلاقة بين معناه الأصلي والمجازى المشابهة (استعارة) فالمسمى بالاستعارة
على هذا هو نفس اللفظ الذى استعمل في غير معناه الأصلي للمشابهة، ولذلك تعرف
الاستعارة بأنها هى اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي للعلاقة التى هى المشابهة
كلفظ الأسد في قولنا: رأيت أسداً يرمى فإنه استعمل في الرجل الشجاع للمشابهة بينه
وبين الحيوان المفترس المعلوم في الجراءة، وإطلاق لفظ الاستعارة على اللفظ المستعار من
المعنى الأصلي للمجاز من إطلاق المصدر على المفعول؛ كالنسج بمعنى المنسوج، وأصل
الإطلاق التجوز ثم صار حقيقة عرفية (وكثيراً ما تطلق الاستعارة) في العرف أيضاً على
غير اللفظ المستعار الذى هو المفعول؛ وذلك بأن يطلق لفظها (على استعمال اسم
المشبه به في المشبه) وعلى هذا يكون مطلقاً على فعل المتكلم الذى هو المصدر وهو
الاستعمال، وذلك هو الأقرب إلى الأصل في الإطلاق، وبرعاية هذا الإطلاق أعنى:
إطلاقه على المعنى المصدرى يصح الاشتقاق من لفظ الاستعارة كما هو شأن كل
مصدر، بخلاف إطلاق لفظ الاستعارة على نفس اللفظ المستعار، فإنه لا يصح
فيه الاشتقاق؛ لأن المفعول لا يشتق منه؛ إذ هو بمثابة الجوامد بخلاف المصدر. وإذا صح

فهما: مستعارٌ منه، ومستعارٌ له، واللفظُ مستعارٌ.....

الاشتقاق من لفظ الاستعارة على إرادة المعنى المصدري به فيشتق منه لمتعلقاته وهى المشبه به، والمشبه، واللفظ والمستعمل للفظ؛ فيقال: للمشبه: مستعار له، لأنه هو الذى أتى باللفظ الذى هو لغيره وأطلق عليه، فصار كالإنسان الذى استعير له الثوب من صاحبه وألبسه ويقال للمشبه به: مستعار منه، إذ هو كالإنسان الذى استعير منه ثوبه وألبسه غيره؛ حيث أتى منه بلفظه وأطلق على غيره. يقال للفظ: مستعار، لأنه أتى به من صاحبه لغيره، كاللباس المستعار من صاحبه للابسه . وينبغى أن يقال على هذا للإنسان المستعمل للفظ فى غير معناه الأصلى: مستعير، لأنه هو الآتى باللفظ من صاحبه كالآتى باللباس من صاحبه ولكن هذا الاشتقاق - أعنى: الاشتقاق للمستعمل - لم يجر به العرف، وإلى هذا أشار بقوله: (فهما) - أى: المشبه به، والمشبه. ويقال فيهما: (مستعار منه، ومستعار له) تشبيها للأول بصاحب الثوب، وللثان بلبسه من صاحبه كما بينا (واللفظ) أى: لفظ المشبه به يقال فيه: (مستعار) تشبيها له باللباس المستعار من صاحبه لغيره كما بينا.

وبهذا يعلم أنه فى هذا الإطلاق أيضا مجاز صار حقيقة عرفية، وعلى هذا فهو مشترك عرفي، والأول أكثر وهو الذى يجرى فى التعاريف. فإن قيل: ما موجب كون المعنى المجازى لا بد فيه من علاقة بينه وبين المعنى الأصلى، ولم لا يصح أن يطلق اللفظ على غير معناه الأصلى بلا علاقة، ويكتفى فيه بالقرينة الدالة على المراد قلنا: إطلاق اللفظ على غير معناه الأصلى ونقله له على أن يكون الأول أصلا والثانى فرعاً تشريك بين المعنيين فى اللفظ، وتفریع لأحد الإطلاقين على الآخر ، وذلك يستدعى وجهها لتخصيص المعنى الفرعى بالتشريك والتفریع دون سائر المعانى، وذلك الوجه هو المناسب، وإلا فلا حكمة فى التخصيص، فيكون تحكما ينافى حسن التصرف فى التأصيل

.....
والتفريع. ولا يقال: المشترك لا مناسبة فيه فيكون تحكما؛ لأننا نقول: لا تفريع فيه ولا
تشريك بالمقصد الأولى. وأيضا من حكمة الوضع أمران:
أحدهما: الرمز إلى المعنى باللفظ مع ضرب من الخفاء في الدلالة عند الحاجة
للإخفاء.

والآخر: الإشارة إليه به مع الوضوح فيها عند اقتضاء المقام للوضوح، وهذا
المقصد إنما يكون في رعاية الانتقال من معنى لآخر، لأن فيه يتصور الخفاء تارة دون
أخرى كما تقدم، وإنما ينتقل من معنى لما بينه وبينه مناسبة، والمناسبة هي العلاقة،
فوضع المجاز لاعتبار العلاقة لإفادة هذا المقصد فإن قيل: الانتقال في المجاز من معنى
لآخر لمناسبة قد يدعى ظهوره في المرسل، لأن فيه الانتقال من ملابس لملابسه على ما
يأتي، وذلك بأن يختلج في صدر السامع المعنى الأصلي عند اختطاف اللفظ ثم
يتصرف بالقرينة إلى غيره، ويجد أقرب الأشياء إليه ملابس المعنى بالقرينة، فالملابسة
صححت الاستعمال وأعانت على الفهم، لأنه كثيرا ما يلتفت الذهن إلى ما في
أطراف الشيء، والقرينة أعانت أيضا على الفهم وأكدت، وعينت المراد، وأما مجاز
الاستعارة مما بمعنى الانتقال فيه فإنك إن استعملت الأسد لم ينتقل منه إلى الرجل
الشجاع من حيث إنه رجل شجاع، إذ ليس لازما للأسد وملابسا له، وإنما ينتقل
منه إلى وصف الشجاع، ولم يقصد، إذ لا مشاهة بينه وبين معروضه، ولو قصد
كان من المجاز المرسل - قلنا: الانتقال من الأسد إلى لازمه الذي هو نفس الشجاع
الذي هو عارضه ولازمه، ولما كان ملابس أيضا وعارضا للرجل - انتقل منه
إلى الرجل الموصوف ؛ لأنه لا يراد هنا اللزوم العقلي، بل مطلق الملابس المصححة
لمطلق الانتقال، ولو في أحيان، وذلك كاف في الإعانة على فهم المراد مع القرينة،
فصار وجه شبه في التشبيه المبني عليه الاستعارة كالألة للانتقال في مجاز الاستعارة،
فليتأمل.

المجاز المرسل

والمُرْسَلُ كـ "اليد": في النعمة والقدرة،

أمثلة المرسل:

ثم أشار إلى أمثلة المرسل، وإلى أنواع علاقته فقال: (والمرسل) الذي تقدم أنه هو المجاز الذي ليست علاقته المشابهة (كاليد) التي وضعت في الأصل للجارحة المعلومة فإنها تستعمل مجازا مرسلا (في النعمة) والعلاقة كون اليد كالعلة الفاعلية للنعمة في أن العلة الفاعلية يترتب عليها المفعول وجودا كما يترتب وصول النعمة إلى المقصود بها عن حركة اليد، ويترتب وجودها بوصف كونها نعمة على الغير بالفعل، ولا شك في تحقق الملازمة بين العلة الفاعلية ومفعولها المقتضية للانتقال، وكذا ما هو مثلها في الترتب، فإن المترتب على الشيء ينتقل الذهن منه إليه، وإنما قلنا: هو كالعلة الفاعلية، ولم نقل: هي نفس العلة؛ لأن المترتب عليه وصف اليد وحركتها، لا نفس اليد، والمترتب أيضا وصول النعمة واتصافها بكونها نعمة، لا نفس وجودها في ذاتها، لكن الملازمة الفهمية موجودة كما لا يخفى في الترتب الوصفي كما في الذاتي.

ويحتمل أن تعتبر اليد للنعمة كالعلة الصورية، إذ بها تظهر كما يظهر المعلول بصورته، أو كالعلة المادية لترتبها على اليد كما يترتب الشيء من مادته.

وعلى كل حال فالعلاقة هنا تعود إلى السببية الفاعلية، أو الصورية، أو المادية. قيل: إن التجوز في اليد عن النعمة يشترط فيه الإشارة إلى المنعم، فيقال: لزيد عندى، ولا يقال: في البلد يد، وورد عليه أن الإشارة إلى المنعم إن كان لكونه قرينة لم يختص ذكر المنعم بكونه قرينة، وإن كان لشيء آخر فلا وجه لصحة أن يقال: عندى الأيادى التي لا يقام لها بالشكر من غير ذكر المنعم ويكون مجاز قطعاً.

(و) كاليد أيضا إذا استعملت في (القدرة) فإنها فيها مجاز مرسل؛ وذلك لأن آثار القدرة وسلطانها تظهر باليد غالبا مثل البطش والضرب والقطع والأخذ وغير ذلك كالدفع والمنع فينتقل من اليد إلى الآثار الظاهرة بها ومن الآثار إلى القدرة التي هي أصلها،

و"الراوية": في المزايدة.

ومنه:

فهى مجاز عن الآثار، والآثار يصح إطلاقها مجازا عن القدرة، ولا مانع من انبناء تجوز على آخر تقديرًا.

فالعلاقة كون اليد كالعلة الصورية للقدرة وآثارها؛ إذ لا تظهر إلا بها، كما لا يظهر المصور إلا بصورته، أو كون القدرة كالعلة المادية لآثار اليد؛ لأنها أصلها كالمادة للصورة، ولا شك أن العلة تستلزم معلولها في الجملة، ويفهم منها أو تفهم منه، فكذا ما هو بمنزلة أحدهما في الترتب المقتضى للانتقال والفهم، وإن لم تكن هنا علة مادية ولا صورية لاستقلال كل من القدرة واليد والآثار في حقيقة ذاته فقد عادت العلاقة هنا أيضا إلى معنى السببية (و) كـ (الراوية) التى وضعت فى الأصل للبعير الذى يحمل المزايدة؛ وهى سقاء من ثلاثة جلود تجمع أطرافها طلبا لتحملها كثرة الماء، فإنها مجاز مرسل إذا استعملت (فى المزايدة) التى هى سقاء الماء ولا تستعمل الراوية إلا فيه، والجمع: مزاید، كسطيحة وسطائح وزنا ومعنى، وأما المزود الذى هو إناء الطعام للسفر، وجمعه: مزاد فلا يستعمل فيه الراوية الذى هو اسم البعير الحامل للماء والعلاقة كون البعير حاملا مجاورا لها عند الحمل، والمتجاوران ينتقل من أحدهما إلى الآخر، ويحتمل أن ترد هذه العلاقة إلى مطلق السببية كما قبلها بأن يجعل البعير بمنزلة العلة المادية للمزايدة؛ لأن المزايدة لا وجود لها بوصف كونها مزايدة فى العادة إلا بحمل البعير لها؛ فصار توقفها بهذا الوصف على البعير كتوقف الصورة على المادة فى أن لا وجود لأحدهما إلا مع صاحبه.

والتوقف فى الجملة يصح الانتقال والفهم. ولما أشار بالمثال إلى بعض أنواع العلاقة؛ وهى ما يكون كالعلاقة السببية فى التوقف والإنشاء على ما قرناه شرع فى التصريح ببعض أنواع العلاقة البيانية فقال:

علاقة الجزئية والكلية:

(ومنه) أى: ومن المجاز المرسل ما كانت علاقته ملابسة الجزء للكل؛ وهو قسمان:

تسمية الشيء باسم جزئه؛ كالعين في الربيثة، وعكسه؛ كالأصابع في الأنامل.

أحدهما: (تسمية الشيء باسم جزئه).

وثانيهما: العكس أعني: تسمية الجزء باسم الكل ولا يخفى ما في العبارة من التسامح، لأن ظاهرها أن المجاز نفسه هو تسمية الشيء باسم الجزء، وقد علمت أن المجاز هو اللفظ الذي كان للجزء وأطلق على الكل للملاسة، ولكن لما كان سبب كونه مجازا معتبرا تسمية الكل به لكونه اسما لجزئه تجوز في جعل التسمية نفس المجاز، فالأول وهو الذي صحة كونه مجازا إنما هي باعتبار كونه اسما للكل لكونه اسما لجزئه (كالعين) التي هي الجارحة المخصوصة في أصلها فإنها تستعمل مجازا مرسلا (في الربيثة) والربيثة: اسم الشخص الرقيب، والعين جزء منه، وقد أطلق اسم جزئه عليه، ولكن لا يصح إطلاق كل اسم جزء على الكل وإنما يطلق اسم الجزء الذي له مزيد اختصاص بتحقيق ما صار به ذلك الكل حاصلًا بوصفه الخاص، فإن الربيثة إنما تحقق كونه شخصا رقيقا بالعين؛ إذ لولاها انتفت عنه الرقيبة، فلذلك يقال فيه: يجب قتل العين واتخاذ الحذر منه، ولا يقال: يقتل يد، ولا يقتل رجل مرادا بهما الرقيب وقيل: إن الإسناد إلى العين لهذا المعنى من المجاز العقلي وإن جعل الكل ينسب إلى الجزء لكثرة الملاسة؛ وفيه بعد.

(و) أما (عكسه) أي: عكس ما كان في تسمية الشيء باسم جزئه؛ وهو ما كان في تسمية الجزء باسم الكل فـ (كالأصابع) الموضوعة للأعضاء المعلومة، فإنها تستعمل (في) أجزائها التي هي (الأنامل) مجازا مرسلا، كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ﴾^(١) أي: أنامل أصابعهم، للعلم بأن جعل الأصابع بتمامها في الأذان غير واقع، وقيل: إن هذا من باب نسبة الفعل الذي في نفس الأمر للكل لجزئه، ولا يسمى مجازا؛ كقولك: ضربت زيدا، ومسحت بالمنديل، فلا يكون مجازا ولو لم تضرب كلا،

(١) البقرة: ١٩.

وتسميته باسم سبيه؛ نحو: رعينَا الغَيْثَ، أو مسبِّه؛ نحو: أمطرتِ السماءُ نباتًا،

.....

ولا مسحت بالكل، وفيه تعسف؛ لأن نسبة مطلق الجعل إلى الأصابع كثيرا ما يراد به الكل، فلولا الآذان لجرى على الأصل. وأما نحو الضرب فلا يخلو من تصويره على الكل فجعل من باب الحقيقة، وإلا لم يخل كلام عن مجاز غالبا، وهو مذهب مردود، ولا يخفى صحة الانتقال بعلاقة الجزئية والكلية.

علاقة السببية:

(وتسمية) أى: ومن المجاز تسمية (الشيء باسم مسببه) والتسامح هنا وفيما بعده كما تقدم وذلك (نحو) قولهم: (أمطرت السماء نباتا) أى: أمطرت غيثا، ولما كان النبات مسببا عن الغيث سمو الغيث بالنبات الذى هو اسم مسببه. وقد ذكر فى الإيضاح من أمثلة تسمية السبب باسم المسبب قولهم: أكل فلان الدم. وهو بحسب الظاهر سهو؛ إذ الدم اسم السبب وأطلق على مسببه الذى هو الدية الحاصلة عن الدم، وزاده إشكالا بقوله فى تفسيره: أى: الدية المسببة عن الدم؛ فبين أن الدية التى أطلق عليها الدم مسببة، والكلام فى العكس؛ أى: فى إطلاق اسم المسبب على السبب؛ كما فى: أمطرت السماء نباتا، لا فى إطلاق اسم السبب على المسبب كما ذكر فى أكل الدم. وأجيب بأن المعنى على اعتبار العلة الحاملة وهى سبب فأطلق عليها اسم المسبب؛ لأن الدية رجاؤها هو السبب فى الإقدام على الدم، فأطلق الدم الذى هو المسبب باعتبار العلة الحاملة على السبب الذى هو الدية، وإن كان الواقع فى الخارج ترتب الدية على الدم؛ لأن العلة الغائية يتأخر وجودها عن مسببها. ولا يخفى ما فيه من التعسف؛ لأنه اعتبار عقلى بين الرجاء والإقدام، وهو خلاف مدلول اللفظ، مع ما فيه من الخروج إلى الاعتبارات العقلية المحضة التى لا يراعيها البلغاء. وأجيب أيضا بأن الاعتبار هو الأكل وأخذ الدية، ولا شك أن الأكل مسبب أطلق على السبب الذى هو

أَوْ مَا كَانَ عَلَيْهِ؛ نَحْوُ: «وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ»^(١)، أَوْ مَا يُتَوَلَّى إِلَيْهِ؛ نَحْوُ: «إِنِّي أَرَانِي أَغْصِرُ خَمْراً»^(٢)،

الأخذ وهو في التعسف كالأول، مع زيادة أن الدم لم يتعرض لوجه إطلاقه حينئذ على الدية مع أن الكلام في ذلك، لا في الأخذ والأكل.

اعتبار ما كان:

(أَوْ مَا كَانَ عَلَيْهِ) أَى: وَمِنَ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ خِلَافًا لِمَنْ جَعَلَ وَجُودَ الْمَعْنَى فِيْمَا مَضَى كَافِيَا فِي الْإِطْلَاقِ الْحَقِيقِيِّ تَسْمِيَةَ الشَّيْءِ بِاسْمِ الَّذِي أُطْلِقَ عَلَى الشَّيْءِ بِاعْتِبَارِ الْحَالِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ أَوَّلًا، وَلَيْسَ ذَلِكَ الْحَالُ الَّذِي بِاعْتِبَارِهِ أُطْلِقَ اللَّفْظُ مَوْجُودًا الْآنَ وَذَلِكَ (نَحْوُ) قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأَتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ» فَقَدْ أُطْلِقَ الْيَتَامَى عَلَى الْبَالِغِينَ؛ لِأَنَّ إِيْتَاءَ الْمَالِ بَعْدَ الْبُلُوغِ، وَإِطْلَاقُ ذَلِكَ عَلَى الْبَالِغِينَ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ الْوَصْفِ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِ قَبْلَ الْبُلُوغِ، لِأَنَّهُ مَحَلُّ الْيَتَمِ، وَلَيْسَ مَوْجُودًا الْآنَ، إِذْ لَا يَتِمُّ بَعْدَ الْبُلُوغِ. وَلَا يَخْفَى أَيْضًا صِحَّةُ الْإِنْتِقَالِ لِعَلَّاقَةِ مَا كَانَ عَلَيْهِ الْمُسَمَّى كَمَا فِي السَّبَبِيَّةِ، لِأَنَّ الْوَصْفَ مُشْعَرًا بِالْمَوْصُوفِ فِي الْجُمْلَةِ، وَالْمَوْصُوفُ كَالسَّبَبِ الْمَوْدَى لِلشَّيْءِ، لِأَنَّ الصَّغَرَ يُتَوَلَّى إِلَى الْبُلُوغِ إِلَّا لِعَارِضٍ.

اعتبار ما سيكون:

(أَمَّا مَا يَقُولُ إِلَيْهِ) أَى: وَمِنَ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ تَسْمِيَةَ الشَّيْءِ بِالِاسْمِ الَّذِي يُطْلَقُ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ بِاعْتِبَارِ مَا يُتَوَلَّى إِلَيْهِ يَقِينًا، أَوْ ظَنًّا، لَا احْتِمَالًا، وَأَمَّا فِي الْحَالِ فَلَمْ يَوْجَدْ سَبَبُ التَّسْمِيَةِ، وَلَا شَكُّ أَنَّ الْإِرْتِبَاطَ مَوْجُودَ بَيْنِ الْحَالِ وَمَا يُتَوَلَّى إِلَيْهِ صَاحِبِهِ، وَذَلِكَ مُصَحِّحٌ لِلإِنْتِقَالِ الْمَصْحُوحِ لِلتَّجَوُّزِ، وَذَلِكَ (نَحْوُ) قَوْلِهِ تَعَالَى حِكَايَةً: «إِنِّي أَرَانِي أَغْصِرُ خَمْراً» أَى: أَغْصِرُ عِنْدَا يُتَوَلَّى إِلَى أَنْ يَصِيرَ خَمْراً بَعْدَ الْعَصْرِ، فَقَدْ سُمِيَ الْعَنْبُ بِاسْمِ الْحَالِ الَّذِي سَيَحْدُثُ وَيُتَوَلَّى إِلَيْهِ الْمُسَمَّى، وَإِنَّمَا لَمْ أَقْدِرْ أَغْصِرُ عَصِيرًا يَصِيرُ

(٢) يوسف: ٣٦.

(١) النساء: ٤.

أَوْ مَحَلَّهُ؛ نَحْوُ: «فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ»^(١)، أَوْ حَالَهُ؛ نَحْوُ: «وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ»^(٢) أَى: فِي الْجَنَّةِ

خمرًا، لأنه يحتاج إلى تكلف في نسبة العصر إلى العصور، كنسبة القتل إلى القتل فإنه لا يصح إلا بالتزام أن الفعل يقارن تعلقه وصف المفعول به، كما يقال في المفعول المطلق، والتحقيق أن المفعول يتعلق به الفعل قبل وصفه بالمشتق، ويترتب عليه صحة الاشتقاق، وعليه يكون التقدير في أعصر خمرًا أستخرج عصيرا يصير خمرًا والتقدير الأول يغني عن التأويل، فليتأمل.

ومما يشبه الإطلاق بحسب التأويل إطلاق اللفظ على الشيء لكونه في قوة الاتصاف بمعنى ذلك اللفظ؛ كقولك: هذا الخمر مسكر في الدن^(٣)، واتصافه بذلك على وجه الاحتمال كاف على ظاهر كلامهم؛ وفيه مخالفة لما ذكر في العلاقة الآلية.

الحالية والمحلية:

(أو) تسمية الشيء باسم (محله) أَى: ومن المجاز المرسل تسمية الشيء باسم المكان الذي يحل فيه ذلك الشيء؛ ومن ذلك (نحو) قوله تعالى: «﴿فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ﴾» فإن النادى اسم لمكان الاجتماع ولجلس القوم، وقد أطلق على أهله الذين يحلون فيه. فالمعنى: فليدع أهل ناديه؛ أَى: أهل مجلسه لينصروه؛ فإنهم لا ينصرونه، والانتقال من النادى إلى أهله موجود كثيرا فصح التجوز بذلك الاعتبار.

(أو) تسمية الشيء باسم (حاله) عكس الذى فرغ منه؛ بمعنى أن المرسل تسمية المكان باسم ما يحل فيه ويقع في ضمنه (نحو) قوله تعالى: «﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ﴾» أَى: فِي الْجَنَّةِ «﴿هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾» والرحمة في الأصل: الرقة والحنانة؛ والمراد بها في جانب الله تعالى لازمها الذى هو الإنعام، واستعمل في الجنة لحلوله على أهل الجنة فيها. ثم إن الإنعام أمر اعتبارى؛ إذ هو عبارة عن تعلق القدرة

(٢) آل عمران: ١٠٧.

(١) العلق: ١٧.

(٣) الدَّن: ما عظم من الرواقيد (ويشبه ما يعرف عندنا بالزير أو ما هو أكبر) والجمع دنان.

أو آله؛ نحو: «وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ»^(١) أى: ذكراً حسناً.

بإيجاد المنعم به وإعطائه للمنعم عليه، وليس حالا في الجنة حقيقة وإنما الحال بها حقيقة متعلقة؛ فهذا مجاز مرسل عن مجاز ضمنى وهو إرادة المنعم به بالإنعام الذى هو الرحمة. علاقة الآلية:

(أو) تسمية الشيء باسم (آله نحو) قوله تعالى حكاية عن السيد إبراهيم صلى الله على نبينا وعليه وسلم: «وَأَجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ». أى: ذكراً حسناً) فقد أطلق اللسان الذى هو اسم لآلة الكلام والذكر على نفس الذكر؛ لأن اللسان آله. ولا يخفى أن الانتقال من الحال إلى المحل، ومن الآلة إلى ما هى له آلة صحيح؛ فصح التجوز في هذين أيضاً. ولما كان فيهما نوع خفاء؛ لأن استعمال الرحمة في الجنة واللسان في الذكر ليس من المجاز العرفى العام فسر المراد بهما. فإن قيل: قد ذكر المصنف في مقدمة هذا الفن أن مبنى المجاز إنما هو على الانتقال من الملزوم إلى اللازم كما أن الكناية بالعكس، وبعض أنواع علاقته على ما ذكرها المصنف لا يفيد اللزوم بحيث يكون مدلول اللفظ الأصلي لا ينفك عن معناه المجازى، بل أكثرها لا يفيد ذلك؛ فإن معنى اليتامى لا يستلزم معناه المجازى الذى هو البالغون، وكذا العنب لا يستلزم الخمر، وكذا النادى لا يستلزم أهله لصحة خلوه عنهم، وكذا الرحمة لا تستلزم الجنة لصحة وقوعها في غيرها كما في الدنيا، وكذا اللسان لا يستلزم مطلق الذكر لصحة السكوت، هذا إذا اعتبر اللزوم في الوجود الذى هو الأصل في الفهم، وإن اعتبر اللزوم فيما لم يتحقق إلا في نحو الكل مع الجزء. قلنا: قد تقدم أيضاً أن المعنى باللزوم هنا اللزوم في اعتقاد المخاطب ولو العرف، ولو في بعض الأحيان؛ لئلا يقع التنافر والبعد بين المنتقل منه وإليه. ولا شك أن هذا اللزوم حاصل بين كل شيئين بينهما ارتباط ما لصحة الانتقال في بعض الأحيان من أمر لآخر بينهما التصاق ما وارتباط ما، ولو جزئياً، ولو لعرف؛ ولو لآلة؛ ولذلك يحتاج في الفهم في المجاز غالباً إلى

(١) الشعراء: ٨٤.

الاستعارة

والاستعارة

معونة القرينة. وبقولنا: قد تقدم أيضا أن المعنى بالضرورة هنا إلخ يعلم أنه تقدم ما يغنى عن هذا السؤال والجواب؛ فافهم.

ولما فرغ من القسم الأول من قسمي المجاز، وهو الذى تكون علاقته غير المشابهة، ويسمى المرسل كما تقدم أشار إلى الثانى وهو الذى تكون علاقته المشابهة، ويسمى استعارة كما تقدم أيضا، وهو أكثر القسمين مباحث؛ ولذلك أخره ليتفرغ لبسطه فقال:

الاستعارة:

(والاستعارة) قد تطلق فتعرف بأنها مجاز، أى: لفظ استعمل فى غير معناه الأصيل بشرط أن تكون العلاقة بين ما استعمل فيه الآن وبين ذلك الأصيل المشابهة، والمراد بكون علاقته المشابهة كون السبب الذى من أجله قصد له مستعمله هذا المعنى الذى ليس بأصيل له هو نفس المشابهة؛ بمعنى أنه لولا المشابهة ما نقله مستعمله إلى هذا المعنى الثانى؛ لأن وجود المشابهة فى نفس الأمر إذا لم يقصد الوصل بها لا يكفى فى تسمية المجاز استعارة، ولذلك يكون المجاز مرسلًا ولو وجدت المشابهة إذا لم يقصد جعلها علاقة، فإن المشفر— الذى هو فى الأصل شفة البعير— إذا نقل عن هذا المعنى الذى هو الشفة المقيدة بكونها للبعير، وأطلق على شفة أخرى من حيث إنها مطلق شفة كشفة الإنسان، لا بقيد كونها للإنسان بل من حيث إنها شفة كان مرسلًا، وإن وجدت المشابهة بينها وبين شفة البعير فى الغلط والانحلال عن اللثة مثلا. وهو من باب إطلاق اسم المقيد على المطلق، والمقيد شفة البعير، والمطلق شفة الإنسان، لأن الغرض أن الإطلاق لا من حيث التقييد بكونها للإنسان وإلا كان من إطلاق المقيد على المقيد. وإذا أطلق المشفر على شفة الإنسان لا من حيث إنها مطلق شفة، بل من حيث إن شفة هذا الإنسان فيها من الغلط والانحلال مثلا ما أشبهت به شفة البعير كان

استعارة لانبناء الإطلاق على التشبيه؛ وهذا يعلم أن اللفظ الواحد يجوز أن يكون باعتبار ما يصدق عليه على وجه التجوز استعارة؛ لإفادته أن معناه شبه بمعناه الأصلي، ومجازا مرسلا لإفادته معنى مطلق باعتبار أصله فاللفظ الواحد يكون استعارة ومرسلا باعتبارين، ومعلوم أن مفهومه مختلف بالاعتبارين ، ومصدوقه هو المتحد؛ فإن كان المشفر استعارة كان مفهومه شفة تستلزم غلظا وانحلالا هما كنفس غلظ وانحلال شفة البعير، وإذا كان مرسلا فمفهومه مطلق الشفة المستلزمة لكونها من حيث الإطلاق بعض معنى أصلها، والمصدوق في الخارج متحد في بعض الأوقات. وإنما قلنا في بعض الأوقات لأن شفة الإنسان يجوز أن لا يكون فيها وجه شبه فيصدق فيها الإرسال دون الاستعارة. لا يقال: المفهوم من الإرسال مطلق الشفة وأما استلزامها لما ذكر فهو رعاية واعتبار للعلاقة، لأننا نقول متى لم تفهم العلاقة ولو باللزوم صارت حقيقة عرفية؛ وكذا الاستعارة متى لم تفهم المشابهة صارت حقيقة عرفية، وإنما قلنا فيهما بالاستلزام لما ذكر، ولم نقل: إن ما ذكر داخل فيما نقل له اللفظ؛ لأن المنقول له اللفظ في الاستعارة هو الطرف المشبه وحده، ولا يدخل فيه وجه الشبه إلا تبعا؛ حيث يكون داخلا في مفهوم الطرفين، وسيأتى تحقيقه، والمنقول إليه في المرسل هو نفس المطلق، والعلاقة هي السبب.

ومثل المشفر: المرسن؛ الذى هو فى الأصل مكان الرسن من البعير أو الدابة مطلقا، فإذا استعمل فى مطلق الأنف كأنف الإنسان من حيث إنه مطلق باعتبار المقيّد الذى هو أنف الدابة فهو مرسل، وإذا استعمل فى أنف الإنسان للمشابهة كأن يكون فيه اتساع وتسطيح كأنف الدابة فهو استعارة؛ فيكون لفظا واحدا يصح فيه الإرسال والاستعارة فى مصدوق واحد باعتبارين والمفهوم مختلف، كما تقدم فى المشفر، وذلك ظاهر.

ثم هذا التعريف للاستعارة إنما هو إذا أطلقت، كما تقدم و(قد تقييد بالتحقيقية) فيكون تعريفها: ما استعمل فى غير ما وضعت له لعلاقة المشابهة مع تحقق

لتحقق معناها^(١) حساً أو عقلاً؛

ما استعملت فيه نفس الأمر، فتتميز عن المكنى عنها والتخييلية (لتحقق معناها) حينئذ؛
أى: حين استعملت فيه وعنى بها (حساً أو عقلاً) دونهما.

والمراد بالتحقق الحسى: أن يكون معناها مما يدرك بإحدى الحواس الخمس
فيصح أن يشار إليه إشارة حسية بأن يقال: نقل اللفظ لهذا المعنى الحسى، وبالتحقق
العقلى: أن لا يدرك بالحواس ولكن يكون متحققاً فى نفسه بحيث يدركه العقل ثابتاً
ثبوتاً لا يصح للعقل نفيه والحكم ببطالان معناه فى نفس الأمر باعتبار نظره؛ أعنى: نظر
العقل خاصة، بخلاف الأمور الوهمية فإن العقل يحكم ببطالانها دون الوهم؛ فتصح الإشارة
إليه إشارة عقلية بأن يقال: هذا الشيء المدرك الثابت عقلاً هو الذى نقل له اللفظ.

أما خروج التخييلية بالتحقق فظاهر على مذهب السكاكى كما يأتى إن شاء
الله تعالى فى قوله:

وإذا المنية أنشبت أظفارها^(٢)

لأن الأظفار عنده استعيرت لصورة وهمية لا حقيقة لها، وأما على مذهب
المصنف فالمراد بالأظفار حقيقتها، فلا يصح إخراجها إلا أن يعتبر أن الاستعارة إنما هى
باعتبار إثباتها للمنية؛ فيكون وهماً.

وأما خروج المكنى عنها فلأنها عند المصنف هى إضمار التشبيه فى النفس،
والإضمار أمر وهمى كما قيل؛ وفيه بحث؛ لأن الإضمار وإن كان اعتبارياً؛ لأنه عبارة
عن عدم الإظهار، لكن لا يخرج بذلك عن تحققه عقلاً، وإلا خرجت الاعتباريات التى
تنصف بها المعقولات والمحسوسات عن صحة الاستعارة التحقيقية فيها، فتختص
بالأمور الوجودية؛ ولا قائل به؛ فإنها من جملة ما تجرى فيه العدميات.

(١) أى المشبه.

(٢) البيت لأبى ذؤيب فى تهذيب اللغة (٣٨٠/١١)، (٢٦٠/١٤)، وكتاب الصناعتين ص(٢٨٤)، وللهمذلى

فى لسان العرب (٧٠/١٢) (تم)، والإيضاح ص(٢٦٤) بتحقيق الدكتور/عبد الحميد هندوى.

كقوله [من الطويل]:

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السَّلَاحِ مُقَذَّفٍ

وأما عند السكاكي: فالمنية أريد بها الطرف الآخر على ما يأتي وهو حقيقي، بل حسي؛ فلا يصح إخراجها على مذهبه، ولكن هذا مبنى على الأمر الظاهر في مذهبه، والتحقيق أنه أراد أن المنية أريد بها الطرف الآخر وهو الأسد ادعاء لا حقيقة، فتكون المكنى عنها على مذهبه وهمية لا حقيقية أيضا؛ لأن كون المنية أسدا غير محقق عقلا، وفي كونها غير حقيقية ولو على هذا الاعتبار نظر، لأن المعنى الذى أطلق عليه اللفظ محقق، وإدخاله في جنس الأسد لو كان يكون به المعنى وهما كانت كل استعارة وهمية، فإن الأسد إذا أطلق على الرجل باعتبار الشجاعة لم يطلق عليه حتى أدخل في جنس الأسد، فتكون وهمية، وقد تقدم أنها حقيقية فافهم.

(كقوله) أى: ومثال المتحقق حسا قوله: (لدى أسد شاكي السلاح)^(١) أى:

تام السلاح؛ وهو مأخوذ من الشوكة. يقال رجل ذو شوكة، أى: ذو إضرار؛ فأصله: شاوك، ثم أحرزت العين فصار منقوصا، فقليل: شاكى، وفسرت شوكة السلاح بتمامه، لأن تمام السلاح معناه كونه أهلا للإضرار به، فيكون معنى تمامه: شدة حده، وجودة أصله، ونفوذه عند الاستعمال، ويحتمل أن يكون تفسيرها بالتمام؛ لأن طول السلاح وتمامه يدل على قوة مستعمله فيفهم منه أنه ذو شوكة، ونسب إلى السلاح لاستلزامه هذا المعنى في صاحبه، والخطب في ذلك سهل.

(مقذف) اسم مفعول من قذفه رمى به؛ وهو يحتمل معنيين:

أحدهما: أنه قذف به في الحروب ورمى به فيها حتى صار عارفا بها فلا تهوله

فيوصف بالنباله في تلك الحروب وجسامه؛ أى: قوة وعظمة خطر فيها من قولهم: هذا الأمر جسيم؛ أى: عظيم.

(١) البيت لزهير بن أبي سلمى من معلقته المشهورة، في ديوانه ص(٧٣)، وشرح المرشدى على عقود الجمان (٤٨/٢، ٤٠)، والإيضاح ص(٢٥٧).

أى: رجل شجاع، وقوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١) أى: الدين الحق.

وثانيهما: أنه قذف في تلك الحروب بسبب اللحم الذى فيه الدال على قوته، وبسبب عقله الدال على أنه أهل لها فصار من جملة من له جسامة بسببها قذف في الحروب؛ ونبالة بسببها يقوم لها، وهذا الوجه يخالف الأول في معنى الجسامة، وفي ترتيب النبالة، والجسامة في الأول على القذف، وتقدمهما على الثانى، ويحتمل أن يكون اسم فاعل، ويكون المعنى: أن هذا الأسد من الرجال قذف باللحم ورمى به عند تقطيع أجسام الأعداء فصار من جملة المعدودين من أهل الجسامة؛ أى: القوة الأسدية التي بها توصل وتمكن من تقطيع لحم الحيوانات، والرمى به عنها، ومن أهل النبالة التي بها يتوصل إلى ذلك التقطيع، فإن القوة تحتاج إلى حيلة التوصل، ألا ترى أن الأسد يحتاج إلى تحيل وتخيل يتمكن بهما من المراد؛ ولذلك قيل إن الوجه الأول أعنى: كون مقذف بصيغة اسم المفعول باحتماليه على ما تقدم ملائم للمستعار له؛ فيكون تجريدا، والثانى: أعنى: كونه بصيغة اسم الفاعل على ما تقدم ملائم للمستعار منه فيكون ترشيحا، ولا يخلو كونه ترشيحا من تحمل ما. وقد علم مما قررنا أن الجسامة والنبالة لا تختص بتقدير كونه اسم فاعل، ولا بكونه اسم مفعول، بل تجرى في الاحتمالين؛ تأمله.

ولا شك أن الأسد في المثال مستعار لما يصدق عليه الرجل الشجاع وهو أمر متحقق حسا.

(وقوله) أى: مثال المتحقق عقلا قوله تعالى في تعليم العباد دعاءه: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ فإن الصراط المستقيم في الأصل هو الطريق الذى لا اعوجاج به حتى يوصل إلى المطلوب، واستعير لمعنى متحقق عقلا؛ وهو القواعد المدلولة بالوحي ليؤخذ بمقتضاها اعتقادا وعملا، ولا شك أن تلك القواعد أمر معنوى وهو المسمى بالدين الحق؛ ولهذا فسر: ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ بقوله: (أى: الدين الحق) ووجه الشبه: التوصل إلى المطلوب بكل منهما.

(١) الفاتحة: ٥.

.....
قال المصنف في الإيضاح: فالاستعارة ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له، ومعنى تضمن اللفظ تشبيه معناه بشيء إفادة ذلك التشبيه بواسطة القرينة، وبالنظر إلى المعنى من حيث إنه لا يصلح أن يستعمل فيه إلا بعلاقة المشاهدة، وعلى تقدير صلاحية سواء فالقرينة مانعة من ذلك.

ثم قال: والمراد بمعناه ما عني به اللفظ واستعمل اللفظ فيه، يعنى: لا المعنى الذى وضع له اللفظ وضعاً مقيداً بكونه أصلياً، ولا يضر ببيان هذه الإرادة في التعريف؛ لأن هذا هو المراد عند الإطلاق، فالتنبية عليه لزيادة البيان.

ثم قال: فعلى هذا أى: على ما ذكر من أن الاستعارة ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له يخرج عن تفسيرها ما استعمل فيما وضع له؛ نحو: زيد أسد، ورأيت زيدا أسداً، ومررت بزيد أسداً؛ لأن لفظ الأسد في هذه الأمثلة وإن تضمن تشبيه معناه بشيء بواسطة إجرائه على غير معناه لا يصدق عليه على وجه يصح أنه ضمن تشبيه معناه بما وضع له، وإنما قلنا: لا يصدق عليه ما ذكر على وجه يصح فلا يدخل لأن المعتمد في دلالة الكلام ما يصح؛ وبيان عدم صحته أنه لو دخل والغرض أنه مستعمل في معناه الذى وضع له كان التقدير أن لفظ الأسد فيها تضمن تشبيه معناه الذى وضع له بمعناه الذى وضع له؛ فيكون معنى الأسد في تلك الأمثلة مشبهاً بنفسه، ضرورة أن معناه هو المستعمل فيه اللفظ، وهو الموضوع له ذلك اللفظ، وفي ضمن ذلك أنه مشبه، وهو في نفس الأمر مشبه به، وحاصله أن قولنا: تضمن هذا اللفظ تشبيه ما وضع له يقتضي — إذا حمل على الصحة التى هى أصل العبارة — أن هنا معنى استعمل فيه اللفظ وآخر وضع له ليصح تشبيه أحدهما بالآخر، فإذا كان ما استعمل فيه هو معناه الذى وضع له اتحد المشبه والمشبّه به، وهو فاسد فأخذ من التفسير السابق أن نحو الأسد في هذه الأمثلة خارج بطريق اقتضاء التعبير المغايرة، فيكون هذا الخارج من التشبيه، لا من الاستعارة.

.....
ويفهم من تعريف الاستعارة تضمن تشبيه معناه بما وضع له أنه لا يصح تشبيه معناها بالمعنى المجازى؛ إذ لم يوضع له، فلا يصح معنى النقل في الاستعارة من المجاز؛ وهو ظاهر إن لم يصر حقيقة عرفية بالشهرة.

ويرد على ما قرر أن المشترك إذا شبه بعض معانيه ببعض واستعمل في المشبه صدق عليه أنه لفظ استعمل في معناه الذى وضع له متضمنا لشبهه الذى وضع له؛ ضرورة أنه وضع لهما معا وليس فيه تشبيه الشئ بنفسه فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له مشبها بما وضع له لا يقتضى تشبيه الشئ بنفسه حتى يتكل عليه في إخراج نحو ما تقدم عن التعريف، وقد أجبت عنه بما هو غير مرضى، ولكن هذه مناقشة في مجرد اقتضاء ما ذكر لتشبيه الشئ بنفسه، وإلا فلا يخفى خروج نحو: زيد أسد عن التعريف، إذ ليس فيه تشبيه معناه بما وضع له، بل فيه تشبيه غيره بمعناه؛ ومسألة المشترك داخلية في الاستعارة لصدق حددها عليه؛ حيث يستعمل بتلك الحثية، تأمل.

ثم قال: على أنا لا نحتاج في إخراج تلك الأمثلة إلى اقتضاء التشبيه المغايرة بين المعنى وما وضع له فتخرج تلك الأمثلة، وإلا لزم تشبيه الشئ بنفسه؛ لأن ما في قولنا: ما تضمن تشبيه معناه بما وضع له لا نريد به لفظ تضمن حتى نحتاج إلى الإخراج لما ذكر - وإن صح الإخراج به أيضا - وإنما نريد به المجاز بقرينة تقسيم المجاز إلى الاستعارة وغيره، فإذا أردنا تعريف الاستعارة من القسمين بعد التقسيم أخذ في حددها الجنس الجامع لقسمى المجاز دون ما هو أبعد؛ لخروجه عن تعريف مطلق المجاز، وإذا كان المناسب أن يؤخذ جنس هو المجاز، لأنه هو الأقرب للنوع الذى أريد تمييزه عن مقابله، فما تكون عبارة عنه فيخرج نحو: الأسد في الأمثلة السابقة؛ لأنه حقيقة؛ إذ هو مستعمل فيما وضع له، والمجاز مستعمل في غير ما وضع له ويدل على أنه مستعمل فيما وضع له إجراؤه على ما لا يصدق عليه فوجب تقدير أداة التشبيه ليصح الكلام، وإلا كان كذبا، وحذف الأداة لإفادة التشبيه البليغ، وعلى هذا يكون معنى قولنا:

زيد أسد أنه كالأسد، فيكون المحمول كونه شبيها بالأسد، لا كونه ذاتا هي نفس الأسد مبالغة أو حقيقة، وفرق بين المعنيين. اهـ كلامه مع بسط، وفيه بحث، لأن إخراج تلك الأمثلة مبنى على أن الأسد فيها مستعمل في معناه الذى هو الحيوان المعروف، وإن الأداة مقدرة قبل الأسد، ونحن لا نسلم أن الأداة مقدرة حتى يكون المراد بالأسد معناه الحقيقى؛ لأن المقدر كال المذكور فيلزم انتفاء المبالغة في التشبيه، وحيث كان المراد بنحو هذا التركيب إجراء الأسدية على زيد قضاء لحق المبالغة المقصودة وجب كون الأسد منقولا لمعنى هو المشبه ثم أجرى على زيد، فالمراد بالأسد ذات مصدوقة للشجاع، ثم أخبر بمفهومها عن زيد، وإذا تحقق هذا صدق أن الأسد لفظ تضمن تشبيه معناه وهو ذات مصدوقة للشجاعة بما وضع له أصالة وهو الحيوان المفترس، ولا يقال: فقد جمع بين المشبه وهو زيد والمشبه به وهو الأسد المعروف، والاستعارة يجب فيها جحد المشبه؛ لأننا نقول: المشبه هو ذات اتصفت بالشجاعة ولم يذكر لفظها وقد ذكر المشبه به مكانها فأخبر بمعناها عن زيد وأما زيد فليس مشبها به إلا من حيث كونه ذاتا صدقت عليها الشجاعة وبذلك الحيثية أخبر عنه، وأما من حيث إنه شخص عين بهذا العلم فليس مشبها وإنما قلنا: إن المنقول له الأسد هو الذات المصدوقة للشجاعة لا مفهوم الشجاع لأنه بحسب الظاهر فاسد، ضرورة أن الاستعارة مبنية على تشبيه أحد الطرفين بالآخر في وجه ثم ينقل لفظ المشبه به إلى المشبه، ومفهوم الشجاع وجه شبه خارج عن الطرف المنقول إليه من طرفي التشبيه، ولو أدخل مفهوم الشجاعة على المنقول إليه لزم صحة الاستعارة في المشبه مع عدم صحة التشبيه فيه؛ ضرورة أن التشبيه لا يصح مع إدخال الوجه في الطرف المشبه، وإلا لزم الحاجة إلى وجه آخر؛ وهو باطل، ولكن هذا إنما هو في جمهور التشبيه وجهه، وإلا فقد يكون الوجه داخلا في مفهوم الطرفين فيلزم دخوله في المستعار له، لكن تكون الدلالة عليه باللفظ المستعار تبعا، إذ الأصل في النقل أن يكون للطرف بخصوصه لا من حيث الوجه فافهم.

.....

وإذا تبين هذا ظهر أن الاستدلال على حذف الأداة بكون الأسد أجرى على زيد ومعلوم أن الإنسان لا يكون أسدا فتعين تقدير الأداة مبنى على أساس تبين انهدامه، وهو أن يراد بالأسد معناه الأصلي، فعلى هذا إذا قلنا: زيد أسد فهو بمنزلة رأيت أسداً يرمى في كونه استعارة، وأنه لفظ نقل من المشبه به إلى المشبه، وإنما يتعين كونه تشبيها لو كان بحيث لو جعل في مكانه المشبه لم يصح، فإن إسناد التشبيه هو أن لا يصح إيقاع المشبه موضع لفظ المشبه به، وسواء حينئذ كان السطح بحيث تأتي في تقدير الأداة، كقوله تعالى: ﴿وَهِيَ تَمْرُ مَرَّ السَّحَابِ﴾^(١) أو لا يمكن إلا بالتأويل والنظر إلى المعنى كقوله تعالى: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ﴾^(٢) إذ لو جعل مكان البحرين المؤمن والكافر اللذين هما المشبهان، أو قلبهما، وقيل في غير القرآن مثلاً وما يستوى المؤمن والكافر لم يصح مع قوله: ﴿وَمَنْ كُلُّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ إلى آخر الآية؛ فتعين أن يكون تشبيها من جهة المعنى، لا استعارة، أي: المؤمن والكافر كالبحرين هذا عذب إلخ، وههنا إن جعل لفظ المشبه مكان لفظ المشبه به صح أن يكون التقدير زيد ذات صدقت عليها الشجاعة كالأسد، ويدل على أن الأسد منقول للمشبه وهو المجترئ تعلق المجرور به؛ لأن المنقول إليه مشتق بخلاف لفظ الأسد في الأصل، وذلك كقوله:

أسد على وفي الحروب نعامة^(٣).

أي: مجترئ على كاجتراء الأسد، وفي الحروب هو نعامة، أي: جبان؛ لأن النعامة من أجبن الحيوانات، ومثل هذا قوله:

والطير أغربة عليه^(٤).

(١) النمل: ٨٨. (٢) فاطر: ١٢.

(٣) البيت لعمران بن حطان مفتي الخوارج، شعر الخوارج ص (٦٤).

(٤) بعض بيت لأبي العلاء من قصيدة يرثي بها الشريف الطاهر الموسوي؛ مطلعها:

أودى فليت الحادثات كفاف حال المسيف وعبر المستاف

أى: باكية عليه؛ فإن الأعرية جمع غراب، وهو جامد فى الأصل، وإنما صح
تعلق المجرور به باعتبار المعنى المنقول إليه وهو باكية، وإنما نقل لفظ الأعرية إلى معنى
الباكية لأن الغراب يشبه الباكية الحزين؛ إذ يزعمون أن الغراب يعلم بالموت، ومن
لازم ذلك التحزن، فقد تقرر أن هذا مثل: زيد أسد ليصح أن يكون استعارة، وقد بينا
— كما بسطه فى المطول — أنه لا يرد عليه أن فيه الجمع بين طرفى التشبيه، لأننا حققنا
أن المنقول إليه لفظ الاستعارة هو المعنى المخبر به لا زيد، وفيما تقرر نظر من وجهين:
أحدهما: أن ما ذكر فى الاستدلال على أن أسداً فى قولنا: زيد أسد استعمل
فى غير معناه الأصلى ثم حمل على زيد ليكون استعارة؛ وهو تعلق المجرور به لنقله إلى
المشتق وهو المجترئ؛ إذ لو بقى على أصله كان جامداً فلا يصح التعلق به — يرد عليه
أن الأسد استعمل فى مفهوم المجترئ على أن يكون المجترئ هو المشبه كما هو ظاهر
العبرة، فهو فاسد كما تقدم، لأن المستعار له هو الطرف المشبه، والمجترئ وجه شبه،
ولا يدخل فى الطرف حيث لا يكون داخلاً فى المفهوم كما هنا، وإلا طلب وجه آخر
لصحة التشبيه فتبعه الاستعارة، ولا وجه سوى الاجترأ، وإذا بطل التشبيه على هذا
الاعتبار بطلت الاستعارة المبنية عليه وإن استعمل فى مصدوقه لم يتعلق به المجرور إلا
باعتبار وصفه التابع المدلول عليه بالالتزام، فحينئذ يصح التعلق إذا أريد به المعنى
الأصلى لوجود الوصف فيه بالتبع أيضاً، لا يقال: أى مانع من أن يعتبر الوجه ثالثاً
للطرفين فى التشبيه، ثم يستعار لفظ المشبه به إلى المشبه مع الوصف، فلا يقال: فهم
الوصف بطريق اللزوم؛ لأننا نقول: هو خلاف ما صرحوا به من أن المنقول له هو
الطرف من غير إدخال الوصف فى الدلالة إلا على طريق اللزوم أو التبع؛ حيث يكون
داخلاً فى مفهوم الطرفين، وأيضاً إن نقل اللفظ إلى مفهوم الوصف من غير رعاية
الموصوف لزم كونه هو المشبه؛ وهو فاسد، وإن نقل له مع الموصوف كما فرض فى
البحث لم يصح التعلق بالمجموع لمجرد الطرف، وإنما يصح التعلق حينئذ باعتبار يضمن

.....
الوصف، والأسد في الوصف يتضمنه، أو يدل عليه بطريق اللزوم الواضح فيصح التعلق به أيضا.

وقد يجاب عن هذا بأن المراد بالتعلق التعلق المعنوي لا النحوي؛ بمعنى أن المجرور إنما يناسب المشبه لا المشبه به، فإن قوله: أسد على لا يصح فيه أنه هو الأسد الحقيقي الذي كان مجترئا على، بل المعنى: أنه إنسان مجترئ على.

وثانيهما: أن هذا الاستدلال يفيد أن نحو: زيد أسد يختار فيه كونه استعارة لا تشبيها بليغا، وقد بين ذلك بأن الأداة إن قدرت لم توجد المبالغة، وإن لم تقدر فقد وجد نقل اللفظ إلى معنى آخر تحقيقا لحق المبالغة فيقال: هب أن فيه المبالغة فلا يقتضى ذلك كون اللفظ استعارة إلا لموجب نقل اللفظ، لكن النقل المدعى غير مسلم وإن أمكن بحسب الظاهر؛ وذلك أن صورة الذى سميناه تشبيها بليغا من باب ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به وذلك يكفى فيه إجراء اللفظ في الصورة الظاهرة.

وثم مرتبة أخرى وهو سوقه مسلما لا مدعى، فقولك - مثلا - زيد أسد فيه ادعاء دخول المشبه في المشبه به، والصورة الظاهرة كافية في ذلك، وقولك: رأيت أسداً يرمى فيه إظهار تسليم الدخول بواسطة جحد المشبه في التركيب بالكلية؛ ولا شك أن المرتبة الثانية أقوى من الأولى فهي أولى بالاستعارة؛ والأولى ينبغى أن تسمى تشبيها بليغا؛ ولا يسع المستدل إنكار المرتبتين لذكر المشبه في الأولى على وجه يصح فيه تقدير أداته لفظا، وذكر المشبه به في الثانية على وجه لا يصح فهم المشبه معه إلا بالتأمل في القرائن فكأنه سلم دخوله في الجنس ولذلك حذف.

ومقصر الاستعارة على المرتبة الثانية لا يجهل معنى الأولى، ولكن يرى أن الثانية أولى بالاستعارة؛ وحينئذ يعود الاستدلال إلى البحث في المذهب الاصطلاحي، ولا حرج في المذاهب الاصطلاحية، لا سيما وقد ظهر وجهه فكأن المستدل يقول: لم لم يجعل من الاستعارة لإمكانها؟ فيقال: اقتصر على الثانية للأولوية المذكورة فجعل الأسد

ودليل أنها مجاز لغوي: كونها موضوعاً للمشبه به، لا للمشبه، ولا للأعمّ منهما.

لمعناه مع إمكان نقله في هذا التركيب؛ وذلك أن حاصل التشبيه البليغ الادعاء، والادعاء لا يخرج الشيء عن أصل، فروعى فيه تقدير الإدارة في نفس الأمر، واكتفى بالادعاء بالصورة الظاهرة المفيدة لمطلق المبالغة، فأبقى كل لفظ على معناه كما قدمنا، بخلاف المرتبة الثانية فقد صير فيها المشبه من مسميات اللفظ فروعى؛ فجعل اللفظ منقولاً. ولا حرج في الاصطلاح.

وإذا تبين أن الأمر اصطلاحى فمن رأى إدخال المرتبة الأولى فله ذلك؛ ويجب عليه أن يزيد ما يفهم به دخولها، ومن لم ير ذلك أشار إلى إخراج ما ذكر بأن شرط الاستعارة أن لا يذكر المشبه على وجه يتمكن التشبيه فيه؛ ومن ثم كان الخلف لفظياً؛ إذ حاصله أن هنا تركباً أجرى فيه المشبه على المشبه به وادعى دخول المشبه في جنس المشبه به؛ وهل يجعل فيه لفظ المشبه به استعارة ويسمى به نظراً للادعاء؟ أو لا يسمى ولا يقدر النقل ولو أمكن؛ نظراً إلى أن الأولى بها ما هو أعلى؟ فقد اتفق على المعنى واختلف في التسمية اصطلاحاً بتقدير النقل وعدمه، وأما الحاصل من المعنى في نفس الأمر فمسلّم من الفريقين، فالاستدلال على هذا بحث في أمر اصطلاحى تبين وجهه؛ وعليه لا يبقى تشبيه بليغ إلا باعتبار الصورة اللفظية كما تقدمت الإشارة إلى نحو ذلك في صدر هذا الفن من غير اعتبار إدعاء دخول المشبه في جنس المشبه به أصلاً لما [ذكر]^(١) فتأمل في هذا المقام والله يهدى من يشاء إلى سواء السبيل.

هل الاستعارة مجاز لغوى أم عقلى؟

ثم لما اختلفوا في الاستعارة: هل هى مجاز لغوى أو عقلى؛ أشار إلى ذلك؛ وإلى توجيه القولين فقال: (ودليل أنها مجاز لغوى) أى: ودليل كون الاستعارة مجازاً لغوياً (كونها موضوعاً) أى: كون اللفظ المسمى بالاستعارة موضوعاً (للمشبه به لا أنه موضوع (للمشبه ولا) أنه موضوع (لـ) معنى (أعم منهما) أى: أعم من المشبه والمشبه

(١) ما بين المعكوفتين زيادة من عندنا ليستقيم الكلام.

.....
به، فإذا لم يوضع للمشبه، ولا للقدر المشترك بين المشبهين الذى هو أعم منهما المستلزم لكون إطلاقه على كل منهما حقيقة كان استعماله فى المشبه مجازا لغويا؛ إذ يصدق عليه حينئذ أنه لفظ استعمل فى غير ما وضع له؛ وهذا هو معنى المجاز اللغوى - مثلا- لفظ أسد فى قولنا: رأيت أسدا يرمى السهام موضوع للسبع، وإن استعمل الآن فى غيره فليس موضوعا لما استعمل فيه وهو مصدوق الرجل الشجاع ولا لأعم من مصدوق الرجل الشجاع، والسبع المعروف وهو القدر المشترك بينهما كالحیوان المجترئ.

وإنما قلنا كذلك لأنه لو وضع للقدر المشترك بينهما كان استعماله فى كل منهما حقيقة؛ لاستعمال الحيوان الموضوع للقدر المشترك بينهما وبين غيرها من أنواع الحيوانات؛ فإنه حقيقة فى كل منها، حيث يستعمل فيها من حيث الحيوانية بحيث لم يوضع لمصدوق الرجل الشجاع، ولا للقدر المشترك الأعم من الرجل الشجاع والأسد، كان مجازا فى الرجل الشجاع؛ إذ لم يوضع له عموما ولا خصوصا، وكونه لم يوضع لما ذكر مسلم بالإجماع من أهل اللغة.

وقد تقرر بهذا أن اللفظ الموضوع للمعنى الأعم إذا استعمل فيما يوجد فيه ذلك الأعم من حيث ذلك الأعم؛ أى: ليشعر فيه ذلك الأعم ويدل عليه فيه كما وضع له فهو حقيقة، فإذا قلت: رأيت إنسانا وأردت بالإنسان زيدا؛ ولكن من حيث إنه إنسان، لا من حيث إنه زيد؛ أى: شخص مسمى بهذا الاسم مستعمل على الإنسان فإنه يكون حقيقة، وكذا قولك: رأيت رجلا تريد زيدا من حيث وجود الرجولية فيه فإنه يكون حقيقة، ولو استعملت العام فى الخاص من حيث خصوصه؛ أى: للإشعار بخصوصه، وجعلت ارتباطه بمعنى العام الموجود فيه واسطة للاستعمال، وجعلت إطلاق اللفظ من استعمال لفظ الأعم فى الأخص بسبب ملازمة الأعم للأخص فى الجملة كان مجازا، ومن ثم كان العام الذى أريد به الخصوص مجازا عند

وقيل: إنها مجازٌ عقلي بمعنى: أن التصرف في أمرٍ عقلي لا لغوى؛

الأصوليين قطعاً، فكذا المتواطئ إذا استعمل في الفرد ليدل على خصوصه؛ أى: من غير قصد إشعار بالأعم فيه، ولا يضر في التجوز عدم إشعار الأعم بالأخص، وعدم استلزامه إياه من حيث خصوصه لأنه تقدم أن الملازمة في الجملة تكفى في التجوز؛ ولذلك يستعان على الفهم بالقرينة، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في بحث التعريف باللام.

والحاصل أن استعمال الأعم في الأخص من حيث العموم؛ أى: ليفهم منه في ذلك الأخص معناه الأعم حقيقة؛ إذ لم يستعمل اللفظ إلا في معناه العام الذى وضع له وصدق اللفظ عند الاستعمال على ذلك الخاص المفهوم بالقرينة لا يضر في كونه حقيقة لأن خصوصه لم يقصد نقل اللفظ له للعلاقة والالتباس بينه وبين الأعم وإنما يكون مجازاً إذا قصد من حيث خصوصه ودلت القرينة على قصد النقل بخصوصه للعلاقة فتأمل، ليندفع به ما يتوهم من أن إطلاق لفظ العام على الخاص مشكل إذ منه قولنا مثلاً رأيت رجلاً تريد به زيدا وقد عدوه في الحقيقة مع أنه استعمل في غير ما وضع له ووجه الدفع ظاهر؛ لأنه استعمل في زيد ليفهم منه معناه العام الموجود في زيد، وفهم الخاص بالقرينة من غير قصد نقل اللفظ له لا يضر في كونه حقيقة وذلك ظاهر (وقيل: إنها) أى الاستعارة بمعنى أن الكلمة المسماة بالاستعارة قيل: إنها (مجاز عقلي) ولما كان في تحقق كونها مجازاً عقلياً غموض أشار إلى ما يعنيه القائل من سبب التسمية بالعقلي بقوله (بمعنى أن التصرف) الواقع لمن نطق بتلك الاستعارة إنما هو (في أمر عقلي) ويلزم من كون التصرف في أمر عقلي كون التصرف نفسه عقلياً، ولو عبر به كان أظهر، والأمر العقلي المتصرف فيه هو المعاني العقلية، والتصرف فيها هو جعل بعضها نفس الآخر، ولو لم يكن كذلك في نفس الأمر وإدخال بعضها تحت جنس غيرها على وجه التقدير والاعتقاد الباطل وحسنه وجود المشابهة في نفس الأمر (لا) في أمر (لغوى) وهو اللفظ بمعنى أن المتكلم لم ينقل اللفظ إلى غير معناه وإنما استعمله في

لأنها لما لم تطلق على المشبه، إلا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به. كان استعمالها فيما وضعت له؛

معناه بعد أن تصرف في تلك المعاني وصير بعضها نفس غيرها كما ذكرنا وبعد تصيير المعنى معنى آخر جرىء باللفظ أو أطلق على معناه بالجعل، ولو لم يكن معناه في الأصل. وجعل ما ليس بواقع واقعا في التقدير والاعتقاد المبني على مناسبة المشاهدة أمر عقلي وإليه أشار بقوله (لأنها) أى: لأن الكلمة المسماة بالاستعارة (لما لم تطلق على المشبه) الذى لم توضع له في الأصل (إلا بعد ادعاء دخوله) أى: دخول ذلك المشبه (في جنس المشبه به) بحيث تصير حقيقة المشبه بما الموضوع لها اللفظ شاملة للمشبه بإدخاله في جملة أفراده بالادعاء العقلي وبالاعتقاد التقديرى المبني على المشاهدة؛ فالأسد مثلا لما لم يطلق على الرجل الشجاع حتى جعل فردا من أفراد الأسد بالادعاء (كان استعمالها) أى استعمال الكلمة المسماة بالاستعارة في المشبه (استعمالا فيما وضعت له) ضرورة أن العقل صيره من أفراده التى وضع لحقيقتها؛ فتصير مستعملة فيما وضعت له كسائر أفراد الحقيقة الواحدة، لا فيما لم يوضع له، وقد تقدم أن المجاز اللغوي هو ما يستعمل في غير ما وضع له، وهى على هذا التقدير مستعملة فيما وضعت له، فهي حقيقة لغوية لاستعمالها فيما وضعت له بعد الادعاء والإدخال في جنس المشبه به، فالتجوز في الحقيقة إنما كان في المعاني بجعل بعضها نفس غيرها، ثم أطلق اللفظ فتسميته مجازا عقليا ظاهر نظرا لسبب إطلاقه، وأما تسميتها استعارة فبإعطاء حكم المعنى للفظ؛ لأن المستعار في الحقيقة على هذا هو معنى المشبه به يجعل حقيقته لما ليس حقيقة له، وهو المشبه، ولما تبع ذلك إطلاق اللفظ سمي استعارة، وقد فهم مما تقرر أن ليس المراد بالمجاز العقلي هنا ما تقدم صدر الكتاب؛ لأن ذلك تصرف في الإسناد التركيبى بنسبة المعنى لغير من هو له في ذلك التركيب، وهذا تصرف في التصورات بإدخال بعضها في بعض، ثم يطلق لفظ التصور على المدخل الذى تصور أيضا.

.....

وإنما قلنا إن التشبيه الذى انبنت عليه الاستعارة ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به وأن اللفظ لم يطلق على المشبه حتى جعل نفس المشبه به، فأطلق عليه اللفظ على أنه من أفراد المشبه به الذى وضع له حقيقة لأن الإطلاق حقيقة لغوية، وهو مجاز عقلى باعتبار ما انبنى عليه من التجوز فى التصرف العقلى؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك لم يكن فيه إلا مجرد نقل اللفظ من معناه لغيره، وذلك يقتضى نفى كونه استعارة؛ إذ مجرد نقل اللفظ من غير مبالغة فى التشبيه حتى يصير المشبه نفس المشبه به لو صح أن يكون اللفظ به استعارة لصح أن تكون الأعلام المنقولة استعارة؛ كزيد يسمى به رجل بعد تسمية آخر به؛ لوجود مجرد النقل فيه، ولا قائل به ويلزم أيضا لو لم تراعى المبالغة المقتضية لإدخال المشبه فى جنس المشبه به الذى بنينا عليه كون الاستعارة مجازا عقليا أن لا تكون الاستعارة أبلغ من الحقيقة؛ إذ لا مبالغة فى مجرد إطلاق الاسم عاريا عن معناه، بمعنى: أن الاسم إذا نقل إلى معنى ولم يصحبه اعتبار معناه الأصلي فى ذلك المعنى المنقول إليه لم يكن فى إطلاق ذلك الاسم على ذلك المعنى المنقول إليه مبالغة فى جعله كصاحب ذلك الاسم كما هو فى الحقيقة الذى هو المشترك -مثلا- فإنه لما لم يصحبه معناه الأصلي، انتفت المبالغة فى إلحاق المعنى المنقول إليه بالغير.

والوجه الأول من هذين ينظر إلى أن عدم الادعاء المذكور يوجب صحة الاستعارة فيما لا تصح فيه، ومن لازم ذلك مساواة تلك الحقيقة التى لا تصح فيها الاستعارة للاستعارة.

والثانى ينظر إلى التسوية بين الحقيقة والاستعارة فى عدم المبالغة عند انتفاء ذلك الادعاء ومن لازم ذلك صحة الاستعارة فى تلك الحقيقة المساوية للاستعارة فى نفى المبالغة، وإنما قلنا كذلك لأنه لا يخفى أن صحة كون المنقول حقيقة مبنى على نفى المبالغة التى هى من الخواص التى تفارق به الاستعارة فى الحقيقة، وأن نفى كون الاستعارة

.....
أبلغ في التشبيه، يقتضى التسوية بين الحقيقة والاستعارة؛ فيصح كون أحدهما نفس الأخرى. فالوجهان متلازمان مختلفا بالاعتبار، ويرد الأول بأن نفي الادعاء لا يستلزم أن اللفظ لم يبق فيه إلا مجرد الإطلاق حتى يصح كون الأعلام المنقولة التي هى من الحقيقة استعارة؛ وذلك لأن النقل بواسطة علاقة التشبيه والأعلام لا علاقة فيها أصلا، فلم يلزم من نفي ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به كون الأعلام المنقولة يصح أن تكون استعارة؛ لعدم وجود أصل التشبيه فيها.

وأما الثانى: وهو أن نفي الادعاء المذكور يلزم منه مساواة الاستعارة للحقيقة في نفي المبالغة؛ فيرد أيضا بأنه إن أريد بنفي المبالغة نفي المبالغة في التشبيه، فيصير كأصل التشبيه أو كما لا تشبيه فيه أصلا، ففساد من وجهين: أحدهما: أنه مصادرة لأن نفي المبالغة يعود إلى معنى نفي ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به. والآخر: أن نفي تلك المبالغة لا يستلزم نفي كون الاستعارة أبلغ من الحقيقة؛ لأن الأبلغية الموجودة في الاستعارة دون الحقيقة.

نقول: إنها هى الأبلغية الموجودة في سائر أنواع المجاز، وهى كون المجاز كادعاء الشئ بالدليل على ما سيأتى. وتلك لم توجد في الحقيقة سواء كان تشبيها أو غيره فإن أريد بنفي المبالغة شئ آخر، فلم يتصور حتى يحكم عليه، ويلزم أيضا من عدم اعتبار دخول المشبه في جنس المشبه به، أن من قال: "رأيت أسدا يرمى" أراد بالأسد زيدا. لا يقال فيه: إنه جعله أسدا، كما لا يقال لمن سمي ولده "أسدا" إنه جعله أسدا، وذلك لاستواء الإطلاقين في عدم ادعاء دخول ما أطلق عليه اللفظ في جنس صاحب الاسم. وإنما يقال فيه سماه "أسدا" فثبت المدعى وهو إدخال المشبه في المشبه به؛ فأطلق عليه لفظه؛ فكان مجازا عقليا ويرد على هذا الوجه أيضا أن قول القائل فيما إذا قيل: "رأيت أسدا" إنه جعله أسدا بادعاء الأسدية له لو استلزم كونه مجازا عقليا لزم مثله في نحو: زيد أسد إذ يقال فيه جعله أسدا أيضا، وهو حقيقة وليس بمجاز أصلا فضلا عن كونه عقليا.

ولهذا صَحَّ التعجُّب في قوله [من الكامل]:

قَامَتْ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ نَفْسٌ أَعَزُّ عَلَيَّ مِنْ نَفْسِي
قَامَتْ تُظَلِّلُنِي وَمِنْ عَجَبٍ شَمْسٌ تُظَلِّلُنِي مِنَ الشَّمْسِ

وأجيب بأننا نلتزم كونه مجازا كما تقدم؛ فإن قدرت الأداة لم يقل فيه جعله أسدا، بل جعله شبيها بالأسد، فلا يكون حيثثذ إلا حقيقة. فإذا تقرر بما ذكر أن زيـداً جعل أسداً في قولك: رأيت أسدا يرمي لزم كما قررنا فيما تقدم أن اللفظ حقيقة لغوية لإطلاقه على معناه، وإنما جعل التجوز في كون الشيء غيره، وهو أمر عقلي وينبغي أن يعلم أن ما تقدم من الاستدلال على جعل المشبه غيره، إذ بذلك يصح كون المجاز عقلياً يغني عنه إطباق البلغاء على رعاية المبالغة في التشبيه حتى يجعل المشبه نفس الآخر. نعم، يرد أن يقال هذه المبالغة وهذا الادعاء لا ينكره من جعله لغوياً، وكون اللفظ أطلق على غير معناه الحقيقي لا ينكره من جعله عقلياً، وإنما النزاع في أنه هل يسمى بالأول نظراً للإطباق على غير المعنى الأصلي أو بالثاني نظراً لذلك الادعاء فعاد الخلف لفظياً اصطلاحياً تأمل.

ثم أشار إلى ما يتأكد به كون الاستعارة إنما أطلقت على معناه الأصلي بعد ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به فكانت مجازاً عقلياً لا لغوياً كما تقدم فقال (ولهذا) أى ولأجل أن إطلاق الاسم على المسمى بالاستعارة -وهو اسم المشبه به- إنما هو بعد ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به فصح بذلك كونه مجازاً عقلياً كما قررنا.

(صح التعجب) الذي أصله أن يشاهد وقوع أمر غريب أو يدرك (في قوله) في غلام قام على رأسه يظلمه من الشمس (قامت)^(١) حال كونها في وقت تمام القيام (تظللني) أى توقع الظل على (من الشمس) وضمن التظليل المنع من حر الشمس، ولذلك عداه بمن أى تمنعني من حر الشمس.

(١) البيت في شرح المرشدى على عقود الجمان (٤٠/٢)، والشعر لأبي الفضل بن العميد، نهاية الإيجاز ص(٢٥٢)، والطراز (٢٠٣/١)، والمصباح ص(١٢٩).

والنهي عنه قوله [من المنسرح]:

لَا تَعْجَبُوا مِنْ بَلَى غِلَالَتِهِ قَدْ زَرَّ أَرْزَارُهُ عَلَى الْقَمَرِ

(نفس) فاعل قامت، ولذلك اتصلت به تاء التأنيث، وإن كان القائم غلاما من وصف تلك النفس أمّا (أعز على من نفسى. قامت) تلك النفس (تظللنى ومن عجب. شمس تظللنى من الشمس) فقد أطلق الشمس على نفس هذا الغلام، ولو اعتبر أن لفظ الشمس استعير في غير معناه الأصلي، وذلك الغير هو الغلام الحسن الوجه، ولم يدع دخول هذه النفس في جنس الشمس، وإنما اعتبر كون اللفظ أطلق على الغلام وهو لم يوضع لم يكن معنى للعجب؛ إذ لا غرابة في تظليل إنسان حسن الوجه كالشمس إنسانا آخر بخلاف ما إذا جعل نفس الشمس، فيستغرب كون الشمس -ومن شأنها طي الظل وإذهابه- أوجبت ظلا لأنها على تقدير حيلولتها بين الشمس وبين الإنسان المظلل لا يرسم ظل تحتها على ذلك الإنسان؛ لأن الفرض أن لا مظلل سواها، وبه يعلم أن التعجب من كون الشمس توقع عليه ظلا لأنها موجبة لنفيه لا لثبوته، لا من كون شمس تحول بين إنسان، وشمس أخرى، وإن كان يمكن التعجب أيضا من ذلك من جهة أفرادها في الوجود (و) لهذا أيضا (صح النهى عنه) أى عن التعجب (في قوله لا تعجبوا من بلَى غِلَالَتِهِ)^(١) أى: لا تعجبوا من تسارع الفساد والبلى إلى غلالته وهى شعار تلبس تحت الثوب ضيقة الكمين كالقميص، والشعار ما يلى الجسد، وتلبس أيضا تحت درع الحديد (قد زر) أى: شد (أزرار) قميص(ه) أى غلالته (على القمر) يقال زررت القميص عليه أزره إذا شددت أزراره عليه، وبه يعلم أن تعديته إلى الأزرار فيه ضرب من التسامح؛ لأنه إنما يتعدى إلى القميص، ويتضمن الدلالة على الأزرار فالقمر في البيت استعارة للشخص صاحب الغلالة بعد أن صيره نفس القمر فنهى عن التعجب من سرعة بلاها لما تقرر أن ثياب الكتان يتسارع إليها

(١) البيت في شرح المرشدى (٤٠/٢)، وهو لأبي الحسن ابن طباطبا العلوى، الطراز (٢٠٣/٢)، ونهاية الإيجاز ص(٢٥٣)، والمصباح (١٢٩).

.....

البلى عند بروزها للقمر ومباشرة ضوئه لها وذلك أنه لما خشى أن يتوهم أن صاحب الغلالة إنسان تسارع البلى لغلالته فيتعجب من ذلك؛ لأن العادة أن غلالة الإنسان لا يتسارع إليها البلى قبل الأمد المعتاد لبلاها، ففى عن ذلك وبين سبب النهى، وهو أنه لم يبق فى الإنسانية بل دخل فى جنس القمرية، والقمر لا يتعجب من بلى ما يياشره ضوءه، فلولا أنه صيره نفس القمر ثم أطلق عليه اللفظ مراعاة لكونه قمرا حقيقة لم يكن معنى للنهى عن التعجب من بلى غلالته؛ لأن من جملة ما يتعجب منه بلى غلالة الإنسان قبل أمد بلاها المعتاد، وإنما ينتفى التعجب عن بلى الكتان إذا لابسه القمر الحقيقى لا الإنسان، وربما يتوهم أن القمر هنا لا يصح أن يكون استعارة لذكر طرفى التشبيه فى التركيب الذى وجد فيه؛ لأن ضمير الغيبة فيه عائد إلى الشخص الذى أطلق عليه القمر، والجواب أن ذكر الطرفين إنما ينافى الاستعارة بناء على ما تقدم من كون نحو قولك زيد أسد من باب التشبيه، إن جرى لفظ المشبه به على المشبه على أنه خبر كالمثال أو نعت أو حال؛ لأن ذلك ينبى عن التشبيه ضرورة أنه لا يصح صدقه على ما جرى عليه، فتقدر أداة التشبيه نفيا لما يلزم من فساد الصدق كما تقدم على ما فيه، وأما إذا ذكر المشبه لا على وجه ينبى عن التشبيه، كما فى البيت لعدم جريان المشبه به عليه حتى يسهل تقدير الأداة نظرا للمعنى ولما جرى به الخطاب كثيرا من وجودها لفظا فهو استعارة كقولك: سيف زيد فى يد أسد وكذا قولك: لقينى زيد رأيت السيف فى يد أسد فإن نحو هذا التركيب لا يتأتى فيه تقدير الأداة إلا بزيادة فى التركيب، أو نقص بحيث يتحول الكلام عن ظاهره؛ كأن يقال رأيت فى يد رجل كأسد سيفاً وما يكون كذلك لا تقدر الأداة فيه فيكون لفظ المشبه به مطلقاً على المشبه فتصدق عليه حقيقة الاستعارة بخلاف ما ينبى عن التشبيه فتقدر فيه الأداة على الأصل فيبقى كل لفظ على أصله، فلا يصدق عليه حد الاستعارة ولم يستعمل فيه المشبه به فى غير معناه. وقد تقدم أن هذا يقتضى كون نحو على لجين الماء استعارة وهم صرحوا بكونه تشبيها فانظره.

ورُدَّ: بأن الادعاء لا يقتضى كونها مستعملة فيما وُضِعَتْ له،

(ورد) هذا الاستدلال الذى حاصله ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به فيلزم استعمال لفظ المشبه به فى معناه الأصلى بذلك الادعاء (بأن الادعاء) أى: ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به حاصله المبالغة فى التشبيه، حتى يفرض الأول نفس الثانى وذلك (لا يقتضى كونها مستعملة) أى: كون اللفظ المسمى بالاستعارة مستعملا (فيما وضعت له) حقيقة لأن تقدير الشئ نفس شئ آخر لا يقتضى كونه إياه حقيقة، فتقدير الرجل الشجاع أسدا بالإصرار على ادعاء كونه أسدا لا يصيره أسدا حقيقة، فإطلاق الأسد على الرجل الشجاع بعد الادعاء المذكور لا يقتضى أن لفظ الأسد أطلق على السبع الحقيقى ضرورة أنه إنما أطلق على الرجل الشجاع لا على ما وضع له، وهو السبع، ولو ادعى أن الرجل الشجاع صار أسدا وههنا شئ يحتاج إلى تحقيق يندفع به وهو أن ما ذكر من كون لفظ الاستعارة أريد به غير معناه إنما يكون بنصب القرينة، ونصب القرينة على إرادة ما لم يوضع له اللفظ ينافى ما أشير إليه من الادعاء والإصرار على أن اللفظ أريد به ما وضع له. والتحقيق الذى يندفع به ذلك أن يُقال ليس المراد أن الجنس نفسه الذى قد ادعى دخول المشبه فيه، وأصر على ثبوته للمشبه نصبت القرينة على عدم إرادته، وإنما المراد أن المدعى بنى ادعاءه على أن الأسد مثلا جعل له بطريق التأويل والمبالغة فردان، متعارف وهو الذى له الجراءة المتناهية والغاية فى القوة فى جثة ذى الأظفار والأنياب والشكل المخصوص، وغير متعارف وهو فرد آخر له تلك القوة والجرأة بنفسها لكن فى جثة الآدمى وكأن اللفظ على هذا موضوع للقدر المشترك بينهما، كالمتواطئ، وادعاء وجود حقيقة فى ضمن أفراد غيرها موجود فى كلامهم كقول المتنبي فى عده نفسه وجماعته من جنس الجن وعده جماله من جنس الطير:

نحن جن برزن فى زى ناس فوق طير لها شخوص الجمال^(١)

(١) البيت للمتنبي فى ديوانه (١٦٦/١)، والإيضاح ص(٢٦٠) بتحقيق د/عبد الحميد هنداوى.

وَأَمَّا التَّعَجُّبُ، والنَّهْيُ عنه: فللبناء على تناسي

ولما بنى الادعاء على هذا التأويل الذى أشعر به الدخول فى الجنسية لا فى نفس المستعار منه، تحقق فى محل الاستعارة شيئان:

أحدهما: وهو المتعارف هو الذى وضع له الأسد مثلاً فى الأصل، ولو اقتضى هذا التأويل نفى الوضع له بخصوصه.

وثانيهما: وهو غير المتعارف هو الذى لم يوضع له اللفظ بخصوصه ولا بالعموم وإن اقتضى التأويل كونه موضوعاً له بالعموم، فاندفع ما توهم من أن الإصرار على ثبوت الأسدية مثلاً للمشبه ينافى نصب القرينة على أنه أريد باللفظ ما ثبتت له الأسدية، وذلك لأن الذى نصبت القرينة على عدم إرادته هو الفرد الذى ثبتت له الأسدية بشرط أن يكون هذا المتعارف والذى ادعيت له وأصر على ثبوتها له هو الفرد الغير المتعارف، ولم تنصب القرينة على نفس الجنس الذى ادعى الدخول تحته، وصدق اللفظ ببقائه. ولا غرابة فى أن يدعى أن ما أطلق عليه الأسد مثلاً الآن ثبتت له الأسدية الجنسية، ويعتبر بحسب ما فى نفس الأمر نقل اللفظ عن غيره الذى وضع له أولاً، وتنصب القرينة على عدم إرادة ذلك الأصلى الشخصى، ثم لما كان التأويل السابق حاصله المبالغة المقتضية لكون اللفظ كالموضوع للقدر المشترك الشامل للطرفين، شمل التأويل الطرفين؛ لأن المتعارف منهما اقتضى كونه غير مختص بالوضع وغيره اقتضى كونه موضوعاً له بالعموم، فعلى هذا لا يقال التأويل إنما هو فى كون الغير المتعارف داخلاً فى الجنس تأمله.

ثم أشار إلى دفع اعتراض على هذا الرد وهو أن يقال إذا لم يقتضِ ادعاء دخول المشبه فى جنس المشبه به، كون اللفظ قد استعمل فى معناه نظراً إلى أن الادعاء قد لا يطابق فى الجملة فالتعجب والنهى عنه فيما تقدم يقتضيانه لإنبائهما عن الاتحاد والتساوي فى الحقيقة الجامعة للطرفين فقال: (وأما التعجب والنهى عنه) أى: عن التعجب يعنى الموجودين فى البيتين السابقين (ف) إنما هما (للبناء على تناسي) أى: لرعاية

التشبيه؛ قضاءً لحقّ المبالغة.

تناسى (التشبيه) وذلك يرجع في الحقيقة إلى ادعاء اتحاد المشبه والمشبّه به (قضاء) أى: إنما تنوسى التشبيه، لأجل القضاء أى: الأداء (لحق المبالغة) في التشبيه حيث أبدى الناطق بسبب ذلك التناسى أن ما يبنى على أحد الطرفين، يبنى على الآخر، فكما أن المشبه به لا يتعجب من ذلك الحكم باعتباره كما في البيت الثاني أو يتعجب من الحكم عليه بذلك الحكم كما في البيت الأول؛ كذلك المشبه؛ لأن المبالغة تنتهى إلى الاتحاد وإذا عاد التعجب والنهى عنه إلى المبالغة في التشبيه لم يلزم استعمال لفظ المشبه به في معناه الحقيقي، كما لم يلزم في الادعاء لعودهما لغرض واحد هو المبالغة والحقيقة التى في نفس الأمر، لا تبدل بذلك. لا يقال إذا كان تسليم الادعاء لا يستلزم إطلاق اللفظ على معناه؛ فالتعجب والنهى عنه لا يستلزمان فلا حاجة إلى الاعتذار عنهما بتقدير البحث فيهما؛ لأن الادعاء كما تقدم علة فيهما. فإذا لم توجب العلة شيئاً لم يوجبها المعلول؛ لأننا نقول لا يلزم من التعليل بالشيء أن لا علة للمعلول سوى تلك العلة لجواز تعدد العلل للشيء الواحد في محال متعددة، فالتعجب والنهى يوجبهما الادعاء، ويوجبهما تناسى التشبيه، ويجوز أن يوجبهما غيرهما؛ كالتساوى الحقيقي. فبين بالجواب أن بناءهما على الادعاء كما لا يوجب المدعى لا يوجب بناءهما على غيره، حتى يكونا أقوى من الادعاء كما يشعر به لفظ كل منهما؛ كما أشرنا إليه لصحة بنائهما على التناسى دون ما يكونان به أقوى، كالتساوى الحقيقي لانتفائه في نفس الأمر.

وقد علم من مضمون الكلام أولاً وآخراً أن ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به مسلم عند القائل بأن الاستعارة مجاز لغوى ومعلوم أن كون اللفظ أطلق على غير معناه الأصلي في نفس الأمر مسلم عند القائل بأنه عقلى، وبقي النزاع في أن الاستعارة هل تسمى مجازاً لغوياً نظراً لما في نفس الأمر أو عقلياً نظراً للمبالغة، والادعاء. فالخلاف على هذا عائد إلى اللفظ والتسمية الاصطلاحية، وقد تقدم ما يفيد

والاستعارة: تُفارقُ الكذبَ: بالبناءِ على التأويل، ونصبِ القرينة على إرادة خلافِ الظاهر.

ذلك تأمله ولما كان ظاهر الكلام الذى فيه الاستعارة، يوهم البطلان والفساد فإنك إذا قلت رأيت أسدا فى الحمام أوهم أنك تخبر برؤية الأسد المعلوم فى الحمام، وهو فاسد أشار إلى ما يتبين به الفرق بين كلام الاستعارة والكلام الباطل، وهو مأخوذ مما تقدم وإنما أتى به زيادة فى البيان فقال:

مفارقة الاستعارة للكذب:

(والاستعارة) أى: والجملة التى فيها الاستعارة (تفارق الكذب) سواء كان ذلك الكلام الذى سميناه كذبا لعدم مطابقته لما فى الخارج على وجه الادعاء وقصد الصحة أو على وجه التعمد للباطل (بالبناء على التأويل ونصب القرينة على إرادة خلاف الظاهر) أى: يفارق كلام الاستعارة الكلام الذى هو كذب بوجهين:

أحدهما: أن الاستعارة فى الكلام مبنية كما تقدم على التأويل أى: تأويل دخول المشبه فى جنس المشبه به، ثم أطلق لفظ المشبه به على المشبه، والكذب أبقى فيه اللفظ على أصله لعدم التأويل، فكان فاسدا لعدم مطابقته.

وثانيهما: أن الاستعارة لا بد فيها كسائر المجازات من نصب القرينة على إرادة خلاف الظاهر الذى هو الأصل والكذب لا تنصب فيه القرينة على إرادة خلاف الظاهر، بل إن عرف المتكلم عدم مطابقته، وقصد إظهار صحة الباطل، فهو مجتهد فى ترويج ظاهر الكلام أى: تسويغ صحته عند السامع، وإن لم يقصد واعتقد الصحة فهو أبعد من نصب القرينة، وهذا التفريق منظور فيه إلى ما يوهمه ظاهر اللفظ فى بادئ الرأى، ولا يحتاج إليه بعد رعاية وجود النقل الذى هو حاصل الفرق المذكور، والاستعارة من حيث هى لا وجود لها إلا بالنقل، فحقيقتها تنفى توهم الكذب كما أشرنا إليه فيما تقدم.

وأما كذب الاستعارة فأن لا يوجد النقل مع إظهاره أو ينتفى الحكم عن المنقول إليه فافهم.

ولا تكونُ علماً؛ لمنافاته الجنسية،

وبقولنا والجملة التي فيها الاستعارة تفارق الكذب، يندفع ما يقال من أن الاستعارة من قبيل التصور وليس معروضا للكذب حتى يحتاج إلى الفرق وهو ظاهر (ولا تكون علما) أى: لا يكون اللفظ المسمى بالاستعارة علما. بمعنى أن حقيقة ذلك اللفظ لا يتصور فيها كونه علما في الأصل؛ لأن الاستعارة ملزومة للوضع الكلى والعلم ملزوم للوضع الجزئى، وهما متنافيان، وتنافى اللوازم يؤذن بتنافى الملزومات، وذلك لما تقدم وهو أن المشبه يعتبر دخول جنسه أى: حقيقته في جنس المشبه به أى: حقيقته ودخول الشيء تحت الشيء يقتضى عموم المدخول فيه، فلزم اعتبار شيئين لذلك الأعم تحقيقا لمعنى العموم ولذلك جعل للمشبه به على طريق الدعوى فردان متعارف وغيره ومعلوم أن العموم المعتبر في المشبه به يناقى العلمية فيه وإلى هذا أشار بقوله (لمنافاته) أى: لمنافاة كون الشيء علما (الجنسية) المعتبرة في الاستعارة إذ العلمية تقتضى التشخص والتعين، والجنسية تقتضى العموم وتناول عدة أفراد وهذا ظاهر في علم الشخص، وأما علم الجنس فلا لإمكان العموم في معناه لكونه ذهنيا والإشعار بالذهن في معناه كما تقدم لا يناقى تعدد الأفراد له وتخصيص الاستعارة بالذكر في الامتناع ربما يفهم منه أن الامتناع في العلمية مخصوص بها. وأما المجاز المرسل فيجوز في العلمية، وعبرة السكاكى (ولا يكون أى: المجاز في الأعلام) خلافا للغزالي في مستلح الصفة، وما اقتضاه كلام المصنف من صحة كون العلم مجازا مرسلا لا مانع منه لصحة أن يكون للعلم لازم يستعمل فيه العلم، بل نقول إذا كان مبنى الاستعارة على تأويل ما ليس بالواقع واقعا، فأى مانع من أن يعتبر في العلم لازم يقع به التشبيه فيقدر وضع العلم له ولو لم يوضع له، ويكون في الموضوع الأول أقوى فيعتبر له فردان متعارف وغيره فإذا كان التشبيه بمعناه الجزئى، فكما أن الموضوع كليا إنما كان التشبيه بذلك المعنى الكلى وحول في التقدير إلى ما هو أعم فإن الأسد إنما وضع للحيوان المعروف المشعر بخواصه المعلومة ثم قدر وضعه للحيوان المجترى، فكذا العلم كقياس مثلا الموضوع

إلا إذا تضمن نوع وصفيّة؛ كحاتم.

للفرس المعين ثم يشبه به إنسان معين في الجرى مثلا يمكن أن يقدر تحوله إلى ذلك اللازم للفرس فيصير له فردان هذا الإنسان وذلك الفرس، فتصح الاستعارة فيما هو علم بطريق التأويل، ولا يقال هذا هو قوله (إلا إذا تضمن نوع وصفيّة)؛ لأننا نقول العلم المتضمن نوع وصفيّة، معناه أن يكون صاحبه مشهورا بوصف حتى يصير متى أطلق فهم منه الوصف، وما قررناه أعم من ذلك، فبالوجه الذي صحت في متضمن الوصفية تصح بالشهرة في غيره بما يلزمه وصف يقع التشبيه به ولو لم يشتهر به، ولا يقال العلم حينئذ على كلا الاعتبارين من الشهرة وعدمها إذا وقعت فيه الاستعارة صار نكرة، والعلم إذا صار نكرة كقولك: ما من عمرو إلا وهو شجاع. لم يسم حينئذ علما، وخرجت المسألة عما نحن بصده من العلم فلا حاجة إلى استثناء المصنف ذا الشهرة ولا إلى ما ذكرت لأننا نقول التنكير في الأعلام إنما هو باعتبار تعدد الوضع فإعاعى فيها مطلق المسمى ويصير نكرة والاستعارة مبنية على التشبيه، وإذا فرض في الجزأين فتقدير الاسم تحولا بالدعوى لا يصيره نكرة؛ إذ ليس هنا تنكير حقيقي بل معناه الأصلي معتبر فيه كما أن تقديره في اسم الجنس موضوعا لأعم لا يخرج عنه كونه مستعارا من معناه الأصلي فافهم.

ثم مثل للذي تضمن نوع وصفيّة بقوله (كحاتم) الموضوع لرجل معين، ثم اشتهر بوصف الجود حتى صار لازما له بينا، ومثله مادر في رجل معين مشهور بالبخل، وسحبان في رجل معين مشهور بالفصاحة، وباقل في رجل معين مشهور بضد الفصاحة وهو الفهاهة، فحاتم لما اشتهر بالوصف صار اللفظ ولو كان القصد فيه أولا الشخص المعين مشعرا بالوصف على طريق الدلالة اللزومية، فيجوز أن يشبه بالشخص الذي وضع له شخص آخر في ذلك الوصف لاشتهار ما وضع له لفظ حاتم بذلك الوصف وقوته فيه في اعتقاد المخاطبين، ثم يتأول اللفظ موضوع لصاحب وصف الجود المستعظم، لا من حيث إنه شخص معين فإن كان الوضع إنما هو أولا فيفرض له بهذا

وقريبتها: إما أمرٌ واحد؛ كما في قولك: "رأيتُ أسدًا يرمى"، أو أكثر؛ كقوله [من الرجز]:

فَإِنْ تَعَاَفُوا الْعَدْلَ وَالْإِيمَانَا فَإِنَّ فِى أَيْمَانِنَا نِيرَانَا

التأويل فردان كما تقدم فى الموضوع الكلى أحدهما متعارف، وهو الشخص الطائى المعلوم المشهور بذلك الوصف والآخر غير متعارف، وهو ذلك المشبه فيطلق اللفظ على غير المتعارف وهو هذا المشبه بتأويل أنه من أفرادها، وإنما احتيج إلى هذا التأويل فى الاستعارة مطلقا ليصح إطلاق اللفظ على ما لم يوضع له فى الأصل، وإذا كان لا فرق بين التشبيه والاستعارة إن بقى على معناه وكان كالغلط أو الكذب إن نقل بلا ذلك التأويل وقد تقدم أن التحقيق فى مستند هذا الادعاء تراكيب البلغاء، وإلا فيمكن أن يدعى أن مجرد التشبيه كاف فى نقل اللفظ لغير معناه الأصلي من غير إدخاله فى جنس المنقول عنه، ثم وقد تقدم أن التحقيق فى مستند هذا الادعاء تراكيب البلغاء، وإلا فيمكن أن الذى بين فى نحو حاتم يمكن كما تقدم أن يراعى فى ذى الوصف الأقوى ولو لم يكن كحاتم فى الشهرة، فعلى ما تقرر إذا قلت: كان حاتم جوادا كان حقيقة حيث أريد الطائى المعروف وإذا قلت رأيت حاتما مريدا شخصا شبه بحاتم كان استعارة، ويتحقق صحته بما ذكر، ولما كانت الاستعارة من المجاز، والمجاز لا بد له من قرينة مانعة من إرادة المعنى الموضوع له، أشار إلى تفصيل قريبتها فقال (وقريبتها) أى: قرينة الاستعارة (إما أمر واحد) أى: إما أن تكون القرينة أمرا واحدا والمراد بالأمر الواحد المعنى المتحد الذى ليس حقائق متعددة، سواء دل عليه بلفظ التركيب أو بلفظ الإفراد، وذلك (كما فى قولك رأيت أسدا يرمى) بالسهم مثلا، فإن حقيقة الرمى بالسهم قرينة على أن المراد بالأسد الرجل الشجاع، إذ منه يمكن الرمى دون الحقيقى. (أو أكثر) أى: أو تكون تلك القرينة أكثر من أمر واحد أى: معنى واحد بأن تكون أمرين أو ثلاثة أو أكثر بشرط أن يكون كل واحد مستقلا فى الدلالة على الاستعارة وذلك (كقولك فإن تعافوا)^(١)

(١) البيت فى الإيضاح ص(٢٦٠) بتحقيق د/عبد الحميد هنداوى، وتعافوا: تَكَرَّهُوا. نيرانا: أى سيفونا تلمع كأنها نيران.

أو معان ملتئمة، كقوله [من الطويل]:

وَصَاعِقَةٌ مِنْ نُصْلِهِ تَنْكَفِي بِهَا عَلَى أَرْؤُسِ الْأَقْرَانِ خَمْسُ سَحَائِبٍ^(١)

أى: تكرهوا (العدل) أى: الذى جاء به شرعنا المطهر وهو ضد الجور (والإيمان) بشرعنا وجواب الشرط رددتكم وألجأتكم إلى العدل والإيمان كرها. ودل على هذا الجواب قوله: (فإن فى إيماننا) أى: فى أيدينا اليمنى (نيرانا) أى: سيوفا كالنيران فى اللمعان والإهلاك بها نلجئكم إلى الإذعان لجريان أحكامنا العدلية فيكم مع الجزية أو الإيمان بالله تعالى وبشرعنا، فتعلق الفعل الذى هو تعافوا بالعدل يدل على أن المراد بالنيران السيوف، وكذا تعلقه بالإيمان وكل منهما يكفى فى الدلالة ولو حذف أحدهما لم يحتج للآخر، وإنما دل كل واحد منهما لما أشرنا إليه من أن إياية العدل إنما يترتب عليه القتال للرجوع إليه.

والقتال للرد إلى العدل إنما يكون بالسيوف؛ لا بالنيران الحقيقية ولم تحمل على الرماح؛ لأن القتال غالبا إنما ينسب للسيوف فيقال: قاتلناهم بأسيا فنا وغلبناهم بالسيوف؛ لأنها أعم فى القتال وألزم، فكأنه يقول كما تقدم إن استنكفتم عن العدل ألجأناكم إليه كرها وقاتلناكم عليه بالسيوف؛ وكذا إياية الإيمان فتعلق الفعل بكل منهما على حدة يشعر بالجواب الدال على أن المراد بالنيران السيوف وذلك الجواب هو قوله: تحاربون أو تقاتلون وتلجأون إلى الطاعة والإذعان للعدل أو إلى الطاعة لله تعالى بالإيمان أو نحو ذلك كما تقدم (أو معان ملتئمة) أى: مربوط بعضها ببعض بحيث يكون المجموع قرينة لا كل واحد منهما على حدة وبوصف المعانى بالالتئام فى الدلالة مع تمثيل قوله أو أكثر بقوله تعافوا العدل والإيمان المقتضى لاستقلال كل منهما بالدلالة وتمثيل المعانى فى الملتئمة بما كانت فيه الدلالة بالمجموع، يعلم أن قوله: أو أكثر. لا يدخل فيه قوله أو معان؛ لأن المراد بالأول كما تقدم ودل عليه ما ذكر أن يكون كل واحد بحيث يستقل بالدلالة والمراد بالمعانى أن يكون المجموع، هو الدال فعلى هذا تصح المقابلة والعطف بأو المؤذنة بالتغاير، لتباين المعطوفين (كقوله) أى: ومثال المعانى

(١) البيت للبحترى ديوانه ١٧٩/١، الطراز ٢٣١/١/١٣، ورواية الديوان:

وصاعقة من كفه ينكفى بها على أَرْؤُسِ الْأَعْدَاءِ خَمْسُ سَحَائِبٍ.

ويريد بخمس سحائب: الأنامل.

.....
الملتئمة قوله: (وصاعقة) أى: ورب صاعقة، وهى فى الأصل نار سماوية تهلك ما أصابته تحدث غالبا عند الرعد والبرق (من نصله) أى: تكون تلك الصاعقة من نصل سيف الممدوح والنصل حديدة السيف وحدوث الصاعقة منه إما على طريق التجريد كما يأتى فى البديع بأن يجعل نصل السيف أصلا تحدث منه صواعق على حد قولك لقينى منه أسد، أو على طريق الاستعارة بأن تستعير الصاعقة إلى ضرب السيف الذى يقع به الإهلاك وعلى كل حال فهو يفيد الترشيح باعتبار أصله؛ لأنه يلائم السحاب المستعارة لأنامل الممدوح فى قوله (تنكفى) أى: تنقلب (بها) أى: بتلك الصاعقة والباء فى بها للتعدية (على أرؤس الأقران خمس سحاب).

ومعنى البيت أن الممدوح كثيرا ما تحدث نار من حد سيفه يقلبها على أرؤس الأقران ليهلكهم بها، والمراد بقلب النار قلب السيف الذى هو أصل تلك النار، وإنما يقلبها بأنامله التى هى كالسحاب فى عموم العطايا وكثرة النفع، فقد استعار السحاب لأنامل الممدوح ثم ذكر الصاعقة على وجه التجريد أو الاستعارة ترشيحا باعتبار أصلها كما تقدم وذكر أن تلك الصاعقة من نصل سيفه، وذكر أن تلك الصاعقة يقلبها بقلب أصلها الذى هو السيف على أرؤس الأقران ليهلكهم بها، وذكر لفظ الخمس عدد الأنامل فدل مجموع ذلك على أن المراد بالسحاب الأنامل، وإنما لم يقل بدل الأنامل الأصابع للإشارة إلى أن قلب السيف على الأقران لقوة الممدوح يحصل بالأنامل، والمراد العليا فقط بدليل ذكر ما يدل على أن عددها خمس فقط، وجمع الأروؤس بصيغة القلة إما لاستعارة صيغة القلة للكثرة، كما هو موجود فى كلامهم وإما للإيماء إلى أن أقران الممدوح فى الحرب غاية فى القلة وإما للاستخفاف بأمرهم وتقليلهم فى مقابلته.

ثم كون مجموع ما ذكر هو الدال فيه أنه لو أسقط بعضها كلفظ الخمس وأرؤس الأقران بأن يراد بالقلب تحريك السيف باليد فهم المراد اللهم إلا أن يراد الدلالة

وهي باعتبار الطرفين قسمان؛ لأن اجتماعهما في شيء: إما ممكن؛ نحو: ﴿أَحْيِنَاهُ﴾ في قوله: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيِنَاهُ﴾^(١) أى: ضالاً فهديناه،

الواضحة البالغة، ويمكن أن يراد بكونها معاني ملتزمة، أنها ربطت لا على وجه العطف المؤذن بالاستقلال، بل على وجه الربط المؤذن بعدم الاستقلال حتى لو حذف بعضها أفاد التركيب تقدير المحذوف.

أنواع الاستعارة باعتبار الطرفين:

(وهي) أى: والاستعارة تنقسم باعتبار الطرفين وباعتبار آخر غير ما ذكر فهي (باعتبار الطرفين) أعني المستعار منه والمستعار له (قسمان):

القسم الأول: الوفاقية، وهي التي يمكن اجتماع طرفيها في شيء واحد.
والثاني: العنادية وهي التي لا يمكن اجتماعهما. وإلى هذا أشار بقوله (لأن اجتماعهما) أى: إنما قلنا إنها تنقسم إلى قسمين باعتبار الطرفين؛ لأن اجتماع طرفيها (في شيء) واحد (إما ممكن) بأن يكون المعنى المنقول إليه ومنه لا تتنافى بينهما، فيصح كونهما وصفين لشيء واحد وذلك (نحو) أى: المصدر المشتق منه (أحييناه) في قوله تعالى ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيِنَاهُ﴾ (أى) كان (ضالاً فهديناه) فقوله: أحييناه مأخوذ من الإحياء وهو إيجاد الحياة في الشيء وإعطاؤها له، وقد استعير لإيجاد الدلالة على الطريق الموصلة إلى المقصود. ووجه الشبه بين إعطاء الحياة وإيجادها لموصوفها، وبين إيجاد الدلالة على الطريق الموصلة إلى المقصود ترتب الانتفاع والمآثر على كل منهما، كما أن وجه الشبه بين الإمامة والإضلال ترتب نفى الانتفاع، ولا شك أن الإحياء والهداية يمكن اجتماعهما في موصوف واحد، وقد اجتمعا في جانب الله تعالى لأنه أحيا وهدى.

وقولنا الإحياء والهداية يمكن اجتماعهما أولى من قول المصنف في الإيضاح والحياة والهداية مما يمكن اجتماعهما؛ وذلك لأن أحيا فعل مأخوذ من الإحياء لا من

(١) الأنعام: ١٢٢.

وَلْتُسَمَّ وَفَاقِيَّةٌ. وَإِذَا مَمْتَنَعَ؛ كَاسْتِعَارَةِ اسْمِ الْمَعْدُومِ لِلْمَوْجُودِ؛ لِعَدَمِ غَنَائِهِ،

الحياة فالإحياء هو المستعار حقيقة، وإن تضمن استعارة الإحياء استعارة الحياة أيضاً، وإنما قلنا نحو المصدر المشتق منه أحييناه، ولم ندع اللفظ على ظاهره؛ لأن الاستعارة في أحييناه تبعية لكونه فعلاً فجعلها في المصدر أولى لأصالته، ولم يعتبر المصنف في هذا القسم استعارة الموت للضلال، ولذلك قال نحو أحييناه؛ لأن الطرفين أعنى الموت والضلالة لا يمكن اجتماعهما إذ الضلال سلوك طريق تؤدي إلى العطب كالكفر والموت لا يجامع ذلك الضلال أعنى الكفر، إذ لا يقال في الميت ضال وأما كون الكافر بعد موته كافراً فذلك باعتبار إعطائه حكم الكافر وتسميته بما مضى وإلا فلا جحود بعد الموت.

(ولتسم) هذه الاستعارة التي يمكن اجتماع طرفيها في شيء واحد (وفاقية) لاتفاق طرفيها أي: لموافقة كل من طرفيها صاحبه في الاجتماع معه في موصوف واحد (وإذا ممتنع) معطوف على قوله إما ممكن أي: اجتماع معنى طرفي الاستعارة إما ممكن، وإما ممتنع لكونهما متنافيين (كاستعارة اسم المَعْدُومِ لِلْمَوْجُودِ) أي: كامتناع اجتماع الطرفين في الاستعارة التي هي اسم المَعْدُومِ إذا نقل وأطلق على الموجود (لعدم غنائه) بفتح الغين أي: لعدم فائدته فإن الموجود العديم الفائدة هو والمَعْدُومِ سواء، فينقل لذلك الموجود لفظ المَعْدُومِ لهذه المشابهة، ولا شك أن معنى الطرفين أعنى: الموجود والمَعْدُومِ. لا يجتمعان في شيء واحد بأن يكون موجوداً معدوماً ما في آن واحد؛ لأن العدم والوجود على طرفي النقيض، وكذلك عكس ما ذكر أعنى: استعارة اسم المَعْدُومِ لِلْمَوْجُودِ لعدم فائدته، وذلك العكس هو أن يستعار اسم الموجود للمَعْدُومِ لوجود فائدته وانتشار مآثره فإن ذا المآثر الباقية والأنفاع المستديمة ولو كان مفقوداً هو والموجود سواء في وجود الآثار عنهما وإبقائها إذ تبي في الناس ذكره وتدم فيهم اسمه فتكون حياة ذكره كحياته، فإذا نقل لفظ الموجود وأطلق على المَعْدُومِ المفقود لوجود مآثره حتى كأنه حاضر تحصل عنه الآن لكونه سبباً فيها، كانت استعارة

وَلْتَسَمَّ عَنَادِيَّةٌ، ومنها التهكمية والتمليلية، وهما ما استعمل في ضده أو
نقيضه؛ لما مر؛

لفظ الموجود لذلك المعدوم عنادية كالعكس، وإليه أشار بقوله (ولتسم) هذه الاستعارة
التي لا يجتمع طرفاها في شيء واحد لتنافيها (عنادية)؛ لأن طرفيها يتعاندان، ولا
يجتمعان في شيء واحد، وإنما نص على العناد في الاستعارة دون التشبيه؛ لأن العناد في
الاستعارة المقتضية للاتحاد أغرب، بخلاف المتشابهين (ومنها) أى: ومن العنادية وهى
التي لا يجتمع مفهوم طرفيها الاستعارة (التهكمية) وهى التي يقصد بها الهزؤ والسخرية
بالمستعار له (والتمليلية) وهى التي يقصد بها الظرافة والإتيان بشيء مليح يستظرفه
الحاضرون، وقد تقدم في التشبيه ما يفهم منه صحتهما في مثال واحد، وإنما يختلفان في
القصد، ثم فسرها باعتبار صورتها الاستعمالية بقوله (وهما) أى: التهكمية والتمليلية
(ما استعمل في ضده) أى: هما الاستعارة التي استعملت في ضد معناها الحقيقي (أو
نقيضه) أى: أو في نقيض معناها الحقيقي، ومن تفسيرهما معا بشيء واحد يعلم أيضا
كما تقدم أنهما إنما يختلفان بالقصد لا في الصورة الاستعمالية وإنما تتحقق الاستعارة
التهكمية والتمليلية (لـ) أجل (ما مر) أى: بسبب ما مر في التشبيه من أنه ينزل
التضاد أو التناقض منزلة التناسب بواسطة تمليح أو تهكم فيقال للجبان: ما أشبهه
بالأسد في تنزيل التضاد ولنتفى الوجود ما أشبهه بالموجود في أنفاعة، وقد علم أن
اعتبار التضاد والتناقض بحسب الوصف في هذين المثالين إذ لا تضاد ولا تناقض في
الموصوف. وبيان ذلك على ما سبق في التشبيه أن إظهار الشيء في صورة ضده مما
يستظرف فتحصل به الظرافة عند قصدها ومقابلة السامع بضد ما يتعلق به لا شك أن
ذلك مما يفيد عدم المبالاة به وتحقير شأنه وترداد به إهانتة فيحصل بذلك تهكم به عند
قصده، وقد تقدم زيادة تحقيق لذلك هنالك فليراجع.

نحو: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(١)

ثم مثل للتهكم في الاستعارة فقال (نحو) قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ أى: أُنذِرهم فقد استعيرت البشارة أى: لفظ البشارة التى هى الإخبار بما يظهر عند الإخبار به سرورا فى وجه الشخص المخبر بذلك الشئ الذى يظهر السرور للإنذار أى: استعير لفظ البشارة للإنذار الذى هو ضده أى: ضد ذلك الإخبار فيكون الإنذار هو الإخبار بما يظهر به خوف وعبوس فى وجه المخبر، حيث تضمن الإخبار الوعيد بالهلاك، وأنه استعير لفظ البشارة للإنذار بواسطة تهكم واستهزاء بالذى أمر بإخباره، وذلك بأن أدخل جنس الإنذار فى جنس البشارة على سبيل عده مناسبا تهكما واستهزاء، ونحو قولك فى التمليح رأيت أسدا وأنت تريد جبانا على سبيل التمليح والظرافة وفهم أن التهكم أو الملاحاة بقرائن الأحوال والذوق شاهد صدق على اعتبارهما فى عرف البلغاء، ولا يخفى أن البشارة والإنذار لا يجتمعان فى شئ واحد من جهة واحدة بحيث يكون المبشر به هو المنذر به والمبشر هو المنذر، بخلاف ما إذا اختلفت الجهة كإنذار العدو بما يسر الحبيب أن يقع فى عدوه فيكون إنذارا للعدو وتبشيرا للحبيب، وكذا الشجاعة والجلن لا يجتمعان من جهة واحدة بخلاف جهتين كقوله:

أسد على وفى الحروب نعامه

فقد تبين أن التهكمية والتمليلية عنادية ومثال الاستعارة فى النقيض أن يقال فى انتفاء الحضور لزيد مع وقوع منافع خلفها مع حضور زيد فزنا فى يومنا هذا فيستعير الحضور لانتفائه للمشابهة فى الانتفاع من غير تهكم ولا ظرافة ولا يخفى مثالها باعتبار وصف المستعار له، فمطلق العنادية أعم من التهكمية والتمليلية؛ لأنهما مختصان بالمتنافيين اللذين توصل إلى الاستعارة فيهما، فجعل التضاد بينهما كالتناسب. ومطلق العنادية تصدق فى المتنافيين مع كون الجامع حقيقيا مقررًا فيهما، كما فى المعلوم والموجود فى الغناء والفائدة.

(١) التوبة: ٣٤.

وباعتبار الجامع قسمان؛ لأنه: إما داخلٌ في مفهوم الطرفين؛ نحو: (كُلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً، طَارَ إِلَيْهَا^(١))؛ فإن الجامع بين العدو والطيران: هو قطع المسافة بسرعة^(٢)،

ثم أشار إلى التقسيم في الاستعارة باعتبار الجامع فقال:

أنواع الاستعارة باعتبار الجامع:

(و) الاستعارة (باعتبار الجامع) أى: ما قصد اجتماع الطرفين فيه ويسمى في باب التشبيه وجه شبه، كما يسمى في باب الاستعارة جامعا (قسمان) وذلك (لأنه) أى: لأن الجامع بين المستعار منه والمستعار إليه (إما داخل في مفهوم) ذينك (الطرفين) أعني المستعار منه وإليه بأن يكون جنسا لهما، أو فصل الجنس لهما وذلك (نحو) قوله عليه الصلاة والسلام: "خير الناس رجل أمسك بعنان فرسه (كلما سمع هَيْعَةً طَارَ إِلَيْهَا) أو رجل في شعفة في غنيمة حتى يأتيه الموت". قال الزمخشري: الهَيْعَةُ الصَّيْحَةُ التي يفزع منها وأصلها من هاع يهيع، يعنى إذا جبن فكأن الصيحة لما أوجبت جبننا سميت باسمه، والشعفة رأس الجبل، والغنيمة بدل اشتمال من الشعفة بتقدير في غنيمة له فيها، والمعنى خير الناس رجل استعد للجهاد، وكفى عن الاستعداد للجهاد بأخذ عنان الفرس لاستلزامه إياه بقرائن الأحوال أو رجل اعتزل الناس وسكن في رءوس بعض الجبال في غنم له فيها قليلة يرعاها ويكتفى في أمر معاشه بها ويعبد الله تعالى حتى يأتيه الموت فقلوه ﷺ طار إليها استعارة تبعية للطيران وهو مستعار للعدو والجامع بين العدو والطيران داخل في مفهومهما.

(فإن الجامع) أى: وإنما قلنا: إن الجامع داخل في مفهومهما لأن الجامع (بين

العدو) أى: الذهاب بسرعة (والطيران) هو (قطع المسافة بسرعة) وهو داخل في مفهومهما،

(١) جزء من حديث أخرجه مسلم في "صحيحه" كتاب الإمارة "باب: فضل الجهاد والرباط (٥٥٣/٤)، ط. الشعب، وأوله: "من خير معاش الناس لهُمْ رجل....".

(٢) سقطت من المطبوع من (متن التلخيص) واستدرناها من شروح التلخيص (٨١/٤) ط دار السرور - بيروت لبنان.

إذ هو جنس لهما، فالعدو قطع المسافة بسرعة على وجه الأرض، والطيران قطعها بسرعة في الهواء، والقطع في الطيران أقوى منه في العدو ولذلك شبه العدو به، وإنما فسرنا العدو بالذهاب ليناسب الركوب الذي دل عليه الكلام وإلا فالعدو عرفاً إنما يكون على الرجلين، فلا يناسب الركوب هذا إذا أريد بالطيران مطلق القطع في الهواء بسرعة، وكثيراً ما يطلق الطيران على ذلك بلا جناح كما يقال: طارت به الرياح، ولكن الأظهر أن الطيران وصف للطير، وهو مخصوص بكونه بالجناح، وإطلاقه على غير ذلك تجوز، فالطيران على الأظهر هو قطع المسافة بالجناح وليس من شرط إطلاق الطيران على ذى الجناح وجود السرعة، بل هي لازمة غالباً. فعلى هذا لا يكون القطع بسرعة داخلاً في مفهوم الطرفين؛ لأنه في أحدهما لازم لا جنس وقيل: إن من شرط إطلاق الطيران على الطير كون القطع بسرعة، وعليه يدخل الجامع في المفهوم ولكن يتوقف ذلك على تحققه لغة، والأقرب كونها غير شرط إذ يقال: طار الطائر حيث لم ينزل على غصن وشبهه ولو كان متمهلاً في طيرانه، ولأجل إمكان الاشتراط قلنا: الأظهر والأقرب، ولم نقطع بذلك التفسير المقتضى لعدم دخول الوجه في حقيقة الطرفين، وعلى الأظهر فالأولى أن يمثل باستعارة التقطيع الموضوع لإزالة الاتصال بين الأجسام المتترقة بعضها ببعض، لتفريق الجماعة أعني إبعاد بعضها عن بعض وذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا﴾ والجامع إزالة الاجتماع وتلك الإزالة داخلة في مفهومهما؛ لأن مفهوم التقطيع إزالة الاجتماع بقيد كون الأشياء المجتمعة ملتزمة بعضها ببعض، ومفهوم تفريق الجماعة وإبعاد بعضها عن بعض إزالة الاجتماع بقيد كون الأشياء المجتمعة ملتزمة، فقد أخذ الجامع الذي هو إزالة الاجتماع في حد كل منهما على أنه جنس لهما، وتلك الإزالة في المشبه به أقوى باعتبار أثرها المترتب عليها، وهو صعوبة الالتئام بعده وباعتبار السبب الموجب له عادة؛ لأن التقطيع يفتقر إلى المعاناة والمحاولة في المتزقات عادة، بخلاف مجرد التفريق للجماعة وإن كان في الإبعاد

.....

صعوبة متعلقة بالأفراد؛ لأنها لا تتعلق بالمفرق عرفا لصحته عن كلمة أو تخويف ووجه الشبه في الاستعارة يجب أن يكون أقوى في المشبه به، وإن كانت القوة اعتبارية لا حقيقية لتحقيق الحاجة إلى معنى المبالغة في إدخال المشبه في جنس المشبه به حتى يصح إطلاق لفظه عليه لأن البلاء استقرت موارد كلامهم فوجدت جارية على إدخال الأضعف في الجامع في الأقوى فيه بخلاف التشبيه فقد يكون لبيان الحال وشبهه، ولا يشترط فيه كون أحد الطرفين أقوى، وقد ورد هنا بحث وهو أن مقتضى ما تقرر أن الجزء الداخل في الماهية يصح أن يكون في بعض أفرادها أقوى منه في بعض آخر لكونه جامعا يجب أن يكون في المستعار منه أقوى وأجزاء الماهية تقرر في علم الحكمة أنها لا تتفاوت، وأجيب بأن عدم التفاوت إنما تقرر في الماهيات الحقيقية المركبة من الأجناس والفصول التي ظفر بها خارجا، لا الحقائق النوعية الراجعة إلى حقائق الجواهر فقط أو الأعراض فقط التي أجزاؤها في الذهن مختلفة، وفي وجودها خارجا متحدة كحقيقة الإنسان والفرس والماهيات التي تفهم من اللفظ لا يجب أن تكون كذلك، لصحة أن يوضع اللفظ لمفهوم مركب من حقيقتين كالجواهر والعرض مثل الأسود فإنه موضوع لمفهوم مركب من الذات وصفة السواد، فحيث صح تركيب الماهية المفهومة من اللفظ من حقيقتين جاز أن تكون إحدى الحقيقتين من قبيل المشكك، وإنما يمتنع كون الجزء الذي لا يستقل في الحقيقة أقوى كجزء الناطقية أو الحيوانية في الإنسان بخلاف الجزء المستقل بكونه حقيقة متقررة خارجا بنفسها، فيصح أن يكون أقوى في أفرادها إذ لا يمتنع تفاوت الحقيقة التامة وإنما يمتنع تفاوت جزئها الذي لا يستقل، وهذا الجواب قيل إنه على خلاف ما اختاره المحققون من المتأخرين؛ لأن عدم تفاوت أجزاء الماهية لم يتم دليله، ولكن هذا القليل لا عبرة به؛ لأن التحقيق أن تفاوت المشكك لا يصح فكيف بتفاوت الأجزاء، وذلك لأن ما به التفاوت إن اعتبر في الوضع فاللفظ مشترك وإن لم يعتبر فلا تفاوت فالذي ينبغي أن يجاب به عن البحث كما أشرنا إليه أن التفاوت في

.....
الماهية أو في الجزء يكفى فيه حصوله بأمر يتعلق بالجزء أو بالماهية، وإن كان خارجيا. والخروج عن هذا دخول في مضيق لا ينفصل عنه إذ مآل الجواب الأول أن التفاوت إنما يقع في الحقائق المشككة إذا دل عليها اللفظ مع غيرها، وليست حقيقة التقطيع من ذلك، وإنما فيه التفاوت باعتبار المتعلق كما تقدم فافهم.

ثم ما مثل به من التقطيع إنما يتم إن سلم أن إزالة الاجتماع جنس له وللتفريق كما قررنا، وأما إن روعى كما يتبادر عرفا أن إزالة الاجتماع لا تقال في الالتراق، فلا يتم بل لو قيل في الجامع بين التقطيع وتفريق الجماعة في الأرض إنه هو عدم إمكان الرجوع إلى الحالة الأولى في الالتئام ما بعد، ويكون الجامع حينئذ خارجا، وعليه فيكون الأقرب في التمثيل استعارة الخياطة الموضوعة لضم الخرق إلى السرد الموضوع لضم الحلق بجامع ضم أشياء بعضها إلى بعض كما في قوله:
ما كان خاط عليهم كل زراد^(١)

فتأمل. ثم إن حاصل ما ذكر نقل اللفظ من نوع إلى نوع آخر يشاركه في الجنس لأجل ذلك الجنس فإن الطيران مثلا نقل على ما تقدم من قطع المسافة بسرعة بالجنح إلى قطعها بسرعة بغيره، وإن كان الأمر كذلك فلم لا يقال هو مثل نقل المرسن إلى الأنف؛ لأن المرسن فيه خصوص كونه أنفا غليظا لبهيمة يجعل فيه الرسن، فنقل إلى أنف الإنسان من حيث وجود مطلق الأنف فيه وإن كان المرسن كالطيران في أن كلا منهما لفظ نقل من أحد المشتركين في الجنس المختلفين في خصوص الوصف فيكون كل منهما مجازا مرسلا لا استعارة، وإلا فما الفرق؟ وأجيب بأن خصوص وصف كون القطع بالجنح المصحح لقوة الوجه روعى في النقل بمعنى أنا شبهنا العدو به فيما أوجه من الوصف القوى فنقلنا اللفظ الدال عليه وهو الطيران فكان استعارة والمرسن لم ينقل بعد تشبيه أنف الإنسان به في كونه أنفا واسعا يجعل فيه الرسن^(٢) لعدم

(١) عمز بيت للقطامي في الإيضاح ص(٢٤٩)، وصدر البيت: نقرهم لهزميات نقد بها.

(٢) الرسن: الحيل.

وهو داخلٌ فيهما؛ وإما غيرُ داخلٍ، كما مر.

وجدان مثل هذا الشبه فيه وهو في أنف الدابة أقوى كان استعارة والحاصل أن خصوص كون القطع بالجنح الموجب للسرعة الشديدة روعى في التشبيه فالحق به العدو لتلك السرعة فكان الطيران استعارة والغلط والانبطاح مع استعمال المرسن، لم يراع في نقل لفظ المرسن، إذ لم يشبه أنف الإنسان به بل نقل لفظ ذلك الخاص إلى ما هو أعم من غير تشبيه فكان مجازا مرسلا وبالجمل فالتطير والتقطيع مثلا فيما نقل إليه من باب تشبيه نوع مخصوص بنوع مخصوص في وجه، هو في أحد الحاصلين أقوى، والمرسني فيما نقل إليه من باب نقل الخاص إلى الأعم بحيث لا يشعر فيه بالخصوص الذي كان في المنقول عنه المقتضى لاعتبار وجهه هو فيه أقوى فليتأمل.

وليس من هذا القبيل نقل الأسد للرجل؛ لأن الشجاعة التي هي الوجه لم تعتبر في حقيقة المنقول إليه إذ هو الرجل المقيد بالشجاعة لا الرجل والشجاعة ولا في المنقول عنه؛ لأنها فيه قيد أيضا وقد تقدم ما يفيد هذا.

(وإما غير داخل) هو معطوف على قوله إما داخل أى: الجامع بين الطرفين في الاستعارة إما أن يكون داخلا في مفهومهما وإما أن يكون غير داخل، وغير الداخل يشمل ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما يكون خارجا عنهما (كما مر) في استعارة الأسد للرجل الشجاع في الجراءة فإنها لازمة للطرفين معا؛ لأن المستعار منه الأسد المقيد بالجرأة والمستعار إليه هو الرجل المقيد بها، والقيد خارج عن المقيد كما تقدم ومثل ذلك استعارة الشمس للوجه المتهلل في الاستدارة والإشراق لظهور خروج الاستدارة والإشراق عن حقيقة كل منهما، كما ظهر خروج الجراءة عن الرجل والأسد وذلك لتحقيق كون المستعار منه في الاستدارة والإشراق ليس هو الشمس مع تلك الاستدارة والإشراق. كما أن المستعار إليه فيهما ليس هو الوجه معهما بل المستعار له هو الوجه المقيد بهما والمستعار منه هو الشمس المقيدة بهما، وذلك ظاهر بيناه زيادة في الإيضاح.

وأيضاً: إمّا عاميّة، وهى المبتدلة؛ لظهور الجامع فيها؛ نحو: رأيتُ أسداً يرمى، أو خاصيّة، وهى الغريبة، والغربة قد تكونُ فى نفس المشبه؛

والقسم الثانى: ما يكون خارجاً عن المشبه به فقط، كقطع المسافة بسرعة فى استعارة الطيران بناء على دخوله فى مسمى العدو ولزومه لمسمى الطيران.

والقسم الثالث: يكون خارجاً عن المشبه فقط، كما لو استعير العدو للطيران فى جوف الهواء مباشرة بناء على لزومه العدو ودخوله فى الطيران ولا يخلو المثالان عن بحث ولا ضرر فيه؛ لأن المقصود الإيضاح.

تقسيم آخر للاستعارة باعتبار الجامع:

(و) نعود (أيضاً) لتقسيم الاستعارة باعتبار الجامع تقسيماً آخر وهو أنها (إمّا عامية) يدركها عامة الناس ويصح منهم استعمالها (وهى المبتدلة) لا مبتدأها أى: امتهاها بتناول كل أحد لها فى كل ما أريدت وذلك (لظهور الجامع) بين الطرفين (فيها نحو رأيت أسداً يرمى) بالسهم فإن الأسد استعارة للرجل الشجاع، والجامع بينهما وهو الجراءة أمر واضح يدركه كل أحد لاشتهار الأسد به، فكل ما أدرك فى الشجاع انتقل منه إلى وجوده فى الأسد فيلزم صحة الاستعارة بسببه لكل أحد فكانت مبتدلة (أو خاصية) عطف على عامية أى: إمّا أن تكون الاستعارة عامية لوضوح وجهها، وإمّا أن تكون خاصة (وهى الغريبة) لغربة الجامع فيها فلا يطلع عليه إلا الخواص، وهم الذين أعطوا أذهاناً متسعة فى المدارك والدقائق، وفى التفطن للأمور التى من شأنها الخفاء وتلك الأذهان ارتقوا عن مرتبة العوام فى اعتباراتهم ومداركهم (والغربة) التى تنسب بها الاستعارة إلى الخواص على قسمين: لأنها (قد تكون) حاصلة (فى نفس الشبه) بين الطرفين، وذلك بأن يكون أصل تلك الاستعارة تشبيهاً فى وجهه غربة من ذاته لكون الانتقال من المشبه به بعد استحضار المشبه ليس ممكناً من كل أحد لخفاء الجامع بينهما بحيث لا يدركه إلا المتسع فى الدقائق والمدارك المحيط علماً بما لا يمكن لكل أحد وهذا مراد من قال بأن يكون تشبيهاً فيه غربة، وإلا فلا يخفى أن الوجه إن

كقوله^(١) [من الكامل]:

وَإِذَا احْتَبَى قَرْبُوسُهُ بَعْنَانَهُ عَلَكَ الشَّكِيمَ إِلَى انْصِرَافِ الزَّائِرِ

كان واضحاً لم يكن التشبيه غريباً (كما في قوله) أى: التشبيه الغريب كالتشبيه الكائن في قول يزيد بن مسلمة بن عبد الملك يصف الفرس بأنه مؤدب أدباً، كأنه يعلم به ما يراد منه حتى إنه إذا نزل عنه وألقى عنانه في قربوس سرجه وقف مكانه كالمنتظر لربه لا يبرح عن ذلك المكان كما يريد راكبه حتى يعود إليه.

(وإذا احتبى قربوسه بعنانه) بفتح الراء وربما سكنت للتخفيف وهو مقدم السرج.

علك الشكيم إلى انصراف الزائر

وأراد الشاعر بالزائر نفسه كما دل عليه ما قبله والشكيم بمعنى الشكيمة، وهى الحديدية المعترضة فى فم الفرس المدخلة فيه مجعولاً فى ثقبها الحلقة الجامعة لذقن الفرس إلى تلك الحديدية. وقوله قربوسه يحتمل أن يكون هو الفاعل، باحتبى بتزيله منزلة الرجل المحتبى فكأن القربوس ضم إليه فم الفرس كما يضم الرجل ركبتيه إلى ظهره بثوب مثلاً، ويحتمل أن يكون مفعولاً باحتبى مضمناً معنى جمع. والفاعل على هذا هو الفرس، فكأنه يقول وإذا جمع الفرس قربوسه بعنانه إليه، كما يضم المحتبى ركبتيه فعلى الأول ينزل وراء القربوس فى هيئة التشبيه منزلة الظهر من المحتبى، وفم الفرس بمنزلة الركبتين وهذا الوجه ولو كان فيه مناسبة ما من جهة أن الركبتين فيهما شيطان كفكى فم الفرس مع التقارب فى المقدار. والقربوس متحدب كوسط الإنسان وخلفه كظهره لكن فيه بعد وبرودة وغموض، وفيه مخالفة لمقتضى الوجه الثانى الذى يتحقق به قوة المشاهدة فى الهيئة وظرافة فى الاعتبار؛ وذلك أن الوجه الثانى اقتضى كما أشرنا إليه أن القربوس فى الهيئة بمنزلة الركبتين والفم بمنزلة الظهر ومعلوم أن القربوس فى الهيئة أعلى، وكذا الركبتان والفم فيهما أسفل وكذا الظهر. والوجه الثانى

(١) البيت لمحمد بن يزيد بن مسلمة. فى الإشارات ص ٢١٦. القربوس: مقدم السرج. علك: مضغ.

الشكيم: الحديدية المعترضة فى فم الفرس.

وقد تحصل بتصرف في العامية؛

لهذا الاعتبار أولى وأسد في تحقق التشابه، وأؤكد في الإلحاق ثم الاحتباء هو المشبه به، وهو أن يضم الرجل ظهره وساقيه بثوب وشبهه، والذي نقل إليه لفظ الاحتباء هو إلقاء العنان على القربوس ليضم رأس الفرس إلى جهته. وقد اشتمل كل منهما على هيئة تركيبية، لاقتضائه محيطا مربعا ومضموما إليه مع كون أحد المضمومين أرفع من الآخر، ومعلوم أن التركيب في الهيئة لا يستلزم تركيب الطرفين، كما تقدم في العنقود والثريا، ومثل ذلك الاحتباء هنا فلا يرد أن يقال الكلام في الاستعارة الإفرادية والهيئة تقتضى تركيبا في الاستعارة وهذه الهيئة نشأت في التعقل عن إيقاع العنان أو الثوب مثلا في موقعه الذي هو القربوس، وفم الفرس في الأول والساقان والظهر في الثاني فحيث قلنا في بيان الطرفين شبه هيئة وقوع الثوب موقعه من الظهر والساقين، بهيئة وقوع اللجام موقعه من القربوس، وفم الفرس فباعبار التضمن الذي هو الهيئة؛ لأن بها يظهر التشبيه وأما نفس الإيقاع العام من غير اعتبارها فلا يتضح فيه التشبيه، وإنما يظهر باعتبار ما تضمنه واقتضاه وحيث قلنا شبه ضم فم الفرس إلى القربوس، بضم الساقين إلى الظهر فباعبار أصل الهيئة المتقررة والمعنى المصدري الناشئة هي عنه ووجه الشبه هو هيئة إحاطة شيء كالربع لشيئين ضاماً أحدهما إلى الآخر، على أن أحدهما أعلى والآخر أسفل وهو إيقاع شيء محيط إلى آخر ما ذكر، ووجه الغرابة في هذا التشبيه أن الانتقال إلى الاحتباء الذي هو المشبه به عند استحضار إلقاء العنان على القربوس للفرس في غاية الدور؛ لأن أحدهما من وادى القعود والآخر من وادى الركوب، مع ما في الوجه من دقة التركيب وكثرة الاعتبارات الموجبة للغرابة، ولذلك جاءت الاستعارة غريبة لغرابة إدراك الشبه (وقد تحصل) هو معطوف على قوله قد تكون أى: (الغرابة) قد تكون في نفس الشبه لبعد إدراك ذلك الشبه بين الطرفين، وقد تحصل تلك الغرابة لا ببعد إدراك الشبه بين الطرفين لذاته بل (بتصرف في) الاستعارة (العامية). بما أوجب أنها على ذلك الوجه لا يدركها إلا الخواص، وذلك التصرف هو

كما في قوله [من الطويل]:

وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحُ

أن يضم إلى تلك الاستعارة تجوز آخر لطيف اقتضاه الحال وصحته المناسبة وذلك (كما في قوله):

ولما قضينا من مني كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدت على دهم المهارى رحالنا ولم ينظر الغادى الذى هو رائج
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا (وسالت بأعناق المطى الأباطح)^(١)

والدهم جمع دهماء، وهى الناقة السوداء والمهارى جمع مهريّة، وهى الناقة المنسوبة إلى مهرة بن حيدان بطن من قضاة هذا معناه فى الأصل، ثم صار يطلق على كل نجية من الإبل والأباطح جمع أبطح وهو مسيل الماء، فيه دقاق الحصى والدقاق بضم الدال هو الدقيق، ويحتمل أن يكون بالكسر جمع دقيق يقول: لما فرغنا من أداء المناسك فى الحج، ومسحنا أركان البيت لطواف الوداع وغيره وشددنا الرحال وهى ما يحمل على المطايا من الأخبية وغيرها وارتحلنا ارتحال الاستعجال بحيث لا ينتظر السائرون فى الغداة السائرين فى الرواح للاشتياق إلى البلاد، أخذنا حينئذ بأطراف الأحاديث بيننا أى: بكرائم الأحاديث أخذنا من قولهم فلان من أطراف العرب أى: من كرائمها ويحتمل أن يراد بأطراف الأحاديث فنونها وأنواعها على عادة المتسعين فى التحديث، وفى حال أخذنا بأطراف الأحاديث أخذت المطايا فى السرعة فى سيرها المعلوم السلسل المتتابع الشبيه بسيل الماء فى تتابعه وتداركه وسرعته مع خفاء صوته فى الحصباء. وقد استعار لهذا السير السيل الذى هو فى الماء أصالة وهذه الاستعارة أعنى استعارة سيل الماء لسير الإبل فى الحصباء مبتذلة مطروقة، كثر استعمالها لكن أضاف إليها فى البيت ما أوجب غرابتها، وهو تجوز آخر وذلك بأن أسند ذلك السيلان الذى هو وصف للإبل فى الأصل إلى محله من باب إسناد ما للحال إلى المحل، إعلاما بكثرته

(١) لكثير غزاة فى الإشارات ص(٢١٧)، وفى شرح المرشدى على عقود الجمان (٤٤/٢).

إِذْ أَسْنَدَ الْفِعْلَ إِلَى الْأَبَاطِحِ دُونَ الْمَطِيِّ أَوْ أَعْنَاقِهَا، وَأَدْخَلَ الْأَعْنَاقَ

فِي السَّيْرِ

فإن الواقع في المحل إن كثر أسند إلى ذلك المحل لكثرة تلبسه به حتى صار كأنه موصوفه حيث قال: وسالت بأعناق المطي الأباطح. أى: وسالت الأباطح بأعناق المطي وضمن ذلك كون الأعناق في الحقيقة هي السائلة؛ لأن مقدم تلك الأعناق وهو المسمى بالهوادي فيه تظهر سرعة السير وتثبطه، وبقية الأعضاء تابعة له وإسناد السير إلى تلك الهوادي الذي تضمنه كلامه تجوز آخر إذ هو من إسناد الشيء إلى ما هو كالسبب فيه إذ الهوادي سبب فهم سرعة السير وعدمها فكأنها سبب لوجوده، وإنما قلنا ضمن نسبة السير إلى الأعناق؛ لأن أصل الكلام وسالت الأباطح أعناقا على حد ﴿وَأَشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾^(١) والتمييز في نحو هذا الكلام هو الفاعل. ولكن ربما جر بياء الملابس؛ لأن المسند إليه إنما وصف بذلك والوصف بسبب ملابسته لذلك التمييز فإنك تقول: سال الوادي ماء، وسال بالماء فلما أن أضاف إلى استعارة السيالان هذين التجوزين، وهما إسناده إلى مكانه لفظا وإسناده إلى سببه ضمنا، وكل ذلك مناسب تقتضيه حال قصد الكثرة؛ لأن ذلك هو الواقع وقصد الإشعار بما يظهر به ذلك الوصف كانت الاستعارة غريبة إذ لا يأتي بها مع هذين التصرفين إلا من له ذهن ارتقى به عن العامة.

وإلى هذا أشار بقوله (إذ أسند الفعل إلى الأباطح) أى: وإنما قلنا إنه تصرف في العامة بما صارت به غريبة لأجل أنه أسند في البيت إلى الأباطح الفعل الذي هو سالت، وفيه وقعت الاستعارة العامة حيث تضمن نقل السيالان إلى السير وإسناده إلى الأباطح، من إسناد ما للحال إلى المحل لكثرة الملابس كما قررنا (وأدخل) معطوف على أسند أى: لأجل أنه أسند وأدخل (الأعناق في السير)؛ لأن التركيب يقتضى كونها هي المسند إليها في الحقيقة، كما قررنا ولو كانت مجرورة لفظا ويحتمل أن يريد من إدخالها في السير جرها بالياء المقتضية للملابسة الفعل لها. وقد تقدم أن تلك الملابس

(١) مريم: ٤٠.

مرجعها إلى الإسناد وقد تقدم أيضا أن سبب إدخالها في السير كون هوائها أى مقدمها فيه تظهر السرعة وضدها وسائر الأعضاء تابعة لها، فيكون إدخالها في السير باعتبار كون التركيب اقتضى أصالة الإسناد لها لأجل كونها كالسيف لدالتها على حال الحركة والبدال سبب لفهم المدلول، فنزل ذلك منزلة السبب في الوجود فهذه الاعتبارات والحل اكتسبت الاستعارة الملائمة له دقة وهذا يعلم أن المراد بالتصرف أن يضم إليها شيء آخر دقيق فيكون استعمالها في صحة ما دق غريبا.

أقسام الاستعارة باعتبار الطرفين والجامع:

ثم أشار إلى تقسيم الاستعارة باعتبار الثلاثة فقال: (و) الاستعارة تنقسم أيضا (باعتبار الثلاثة) أعني المستعار منه والمستعار إليه والجامع بينهما انقسامًا آخر، وذلك أن المستعار منه والمستعار له إما أن يكونا حسيين معا أو يكونا عقليين معا أو يكون المستعار منه حسيا والمستعار له عقليا، أو العكس أعني: أن يكون المستعار له حسيا والمستعار منه عقليا. وقد علم مما تقدم في التشبيه وهو أنه متى كان الطرفان أو أحدهما عقليا، لم يكن الجامع إلا عقليا لاستحالة قيام الحسى بالعقل؛ لأن وجه الشبه المسمى هنا جامعا لا بد أن يقوم بالطرفين، فإذا كانا أو أحدهما عقليا امتنع قيام الحسى بذلك العقلى منهما أو من أحدهما. والثلاثة الأخيرة من هذه الأقسام الأربعة فيها طرف عقلى، فتعين كون الجامع فيها عقليا، وأما القسم الأول وهو ما يكون طرفاه حسيين معا فيمكن أن يكون الجامع فيه عقليا كله، أو حسيا كله، أو يكون بعضه حسيا ويكون بعضه الآخر عقليا، فتصور فيه ثلاثة أقسام آخر. وقد تقدمت أمثلتها في التشبيه فإذا كان في القسم الأول باعتبار الجامع ثلاثة أقسام والأقسام بعده ثلاثة، فالجُمُوع ستة أقسام وإلى وجه وجود تلك الأقسام كما بينا وإلى أمثلتها أشار بقوله

لأن الطرفين إن كانا حسيين، فالجامع إمّا حسيّ؛ نحو: «فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا»^(١)؛ فإنّ المستعار منه ولدُ البقرة، والمستعار له الحيوانُ الذي خلقه الله تعالى من حلي القبط،

(لأن الطرفين) أى: إنّما قلنا إنّ هنا ستة أقسام؛ لأن الطرفين (إن كانا حسيين فالجامع إمّا حسي) أى: إمّا أن يكون حسيًا لما علم أن الحسى يقوم بالحسيين (نحو) قوله تعالى «فَأَخْرَجَ لَهُمْ» أى لبني إسرائيل (عجلا) جسدا له خوار (فإن المستعار منه) لفظ العجل (ولد البقرة) المعلومة (والمستعار له) وهو الذى أطلق عليه لفظ العجل فى الآية هو (الحيوان الذى خلقه الله تعالى من حلى القبط) وهم قبيلة فرعون والحلى بضم الحاء جمع حلى بفتحها، وسكون اللام وذلك أن السامرى، وهو حداد منسوب لسامرة، وهو اسم قبيلة كشف له عن أثر فرس جبريل عليه السلام فسولت له نفسه أن تراب ذلك الأثر يكون روحا فيما ألقى فيه، وقد كان بنو إسرائيل استعاروا حليا من القبط لعرس لديهم، فقال لهم اتنوني بالحلى أجعل لكم الإله الذى تطلبون من موسى يعنى حيث قالوا له «اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ»^(٢)، فأثوه بذلك الحلى وصنع منه صورة العجل وألقى فى فيه ذلك التراب فصار حيوانا بلحم ودم له خوار كالعجل، فقال هو وأتباعه لبني إسرائيل هذا إلهكم وإله موسى الذى تطلبون من موسى، فنسيه هنا وذهب يطلبه وكان ذلك وقت ذهاب موسى بيني إسرائيل للمناجاة وسبقهم موسى طلبا لرضوان الله تعالى ف وقعت هذه الفتنة بأثره كما نص الله تعالى فى كتابه العزيز قيل: إن سبب اختصاص السامرى بمعرفة ذلك أن أمه كانت ألقته عام ولد فى كهف لينجو من ذبح فرعون إذ كانت ولادته فى سنة تذييع أبناء بني إسرائيل؛ فبعث الله عليه فى ذلك الكهف جبريل ليعرفه أثر فرسه وذلك لما قضى الله تعالى عليه من الفتنة، فالمستعار منه هنا هو ولد البقرة المعلومة، والمستعار له هو الحيوان المخلوق من الحلى

(١) طه: ٨٨.

(٢) الأعراف: ١٣٨.

والجامع لها الشكل؛ والجميع حسى.

وإما عقلى؛ نحو: «وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ»^(١)؛ فَإِنَّ المستعار منه كَشَطُ الْجِلْدِ عَنْ نَحْوِ الشَّاةِ، والمستعار له كَشَفُ الضَّوءِ عَنْ مَكَانِ اللَّيْلِ، وهما حَسِيَّانِ،

(والجامع) بينهما هو (الشكل) أى الصورة فى الحيوان وولد البقرة إذ شكلهما أى: صورتُهما المشاهدة واحدة (والجميع) أى: المستعار منه وإليه والجامع بينهما (حسى) أى: مدرك بالبصر كما لا يخفى (وإما عقلى) هو معطوف على قوله إما حسى أى: إذا كان الطرفان حسيين فالجامع إما حسى كما تقدم وإما عقلى، وإنما صح أن يكون عقليا فى الحسيين لما علم من جواز اتصاف المحسوس بالمعقول وذلك (نحو) قوله تعالى ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمُ مُظْلِمُونَ﴾ (فإن) لفظ نسلخ مشتق من النسلخ وهو مستعار من محسوس لمحسوس؛ لأن (المستعار منه) لفظ النسلخ هو معناه المعلوم وهو (كشط الجلد عن لحم الشاة والمستعار له) أى: الذى استعير له لفظ النسلخ المأخوذ منه نسلخ هو (كشف الضوء) أى: إزالته (عن مكان) ظلمة (الليل) والمراد بمكان الظلمة الهواء، أو المقدار الذى تكون فيه الظلمة من الزمان وإنما قدرنا الظلمة قبل الليل؛ لأن الليل عبارة عن الزمان المخصوص وهو الذى يتوهم كونه مكانا للظلمة ولا يتوهم له من حيث إنه زمان مكان آخر إلا بتكلف، ويحتمل أن يكون أطلق الليل على الظلمة نفسها (وهما) أى: المستعار منه وله وهما كشط الجلد وكشف الضوء (حسيان) باعتبار متعلقهما وذلك كاف فى حسيتهما وإلا فهما مصدران، كل منهما عبارة عن تعلق القدرة بالمقدور، وهو أمر عقلى ثم حسية الضوء والظلمة بناء على أن الأول أجرام لطيفة تتصل بجرم الهواء، أو بجميع الأجرام الحسية بحيث توجب إبصارها عادة والثانى أجرام كذلك توجب عدم الإبصار لما اتصلت به وعليه يكون المراد بالمكان الهواء كما تقدم أو الأجرام الموجودة فى زمن الليل والنهار على وجه التوسع.

(١) يس: ٣٧.

والجامعُ ما يعقلُ من ترتُّب أمر على آخر.

وأما إن قلنا إن الضوء كون الأجرام بحيث ترى لاتصال الأجرام اللطيفة الإشراقية بها والظلمة رفع ذلك فالظلمة عقلية وإنما حسيتها باعتبار أن مقابلها المحسوس تدرك عند انتفاء إبصاره فكأنها لما نشأ إدراكها عند انتفاء الإحساس محسوسة، وما قيل في الظلمة يقال في الظل على أن كون الضوء مبصرا بنفسه لا يخلو من توسع ضرورة. وإنك لا تستطيع أن تزعم أنك أبصرت الأجرام اللطيفة بنفسها، بل أبصرت بها كما يبصر بأشعة العين في زعم المعتزلة من غير رؤيتها بنفسها (والجامع) بين الطرفين المذكورين الحسنيين عقلي، إذ هو (ما يعقل من ترتب أمر على آخر) فإن في كل منهما ترتب أمر على آخر إذ في الأول ترتب ظهور اللحم على كشط الجلد أى: إزالته عن اللحم، وفي الثاني ترتب ظهور الليل أى: ظلمته على كشف ضوء النهار عنه. وإنما نسب الكشط إلى الضوء؛ لأن الظلمة أصل الحادث إذ عدم ظهوره أصل، وإنما يطرأ الضوء عليه فالضوء ظاهري طارئ على الظلمة كالجلد طارئ على أصل عظام الشاة ظاهري ثم الترتب المذكور إذا كان معناه حصول أمر عقب حصول آخر دائماً، وغالباً فلا ينافي أن يكون حسياً؛ لأن الحاصل إن كان موجوداً حسياً كالجرم قبل هذا الحصول، فحصوله بعد آخر يكون معناه حصول سكونه أو حركته بعد سكونه أو حركة آخر، والسكون والحركة حسيان. وإن كان معدوماً فحصوله وجوده والوجود باعتبار متعلقه حسي، وذلك كاف في الحسية. وكونه عقلياً باعتبار كونه كلياً لا يوجب الخروج عن الحسية؛ لأن الجامع بهذا الاعتبار حسي كله وجعله عقلياً باعتبار أن الحاصل ظهور اللحم عن الكشط وظهور الظلمة عن كشف الضوء والظهور يرجع إلى الإبصار، وهو عقلي يرد عليه أن الظهور حسي باعتبار الظاهر فتأمل.

ثم قوله ترتب أمر على آخر إن روعى في الترتب مطلقه من غير رعاية نسبة إلى الجامع بين الكشط والكشف كان قولنا دائماً أو غالباً إشارة إلى المذهبين، في ترتب النتيجة على الدليل إذ قيل إن الترتب فيها عقلي لا يتخلف فيكون ترتبها دائماً

.....

وقيل ليس ترتبها عقليا فيكون غالبا ولكن هذا خروج عما يناسب الحالة الراهنة، مع أن المذهب الثاني لا ينافي الدوام كما لا يخفى وإن روعى فيه الحالة الراهنة كان الدوام والغلبة إشارة إلى أن الكشط لا يستلزم ترتب ظهور اللحم كما إذا أزيل التراق الجلد يعود مثلا مع بقائه ساترا بناء على أن الكشط إزالة الالتراق أو كشط ليلا، ثم إن مقتضى ما ذكر المصنف بل صريحه كما تقدم أن المشبه الذى استعير له السليخ هو كشف الضوء عن الليل والمستعار منه هو كشط الجلد عن الشاة ومقتضاه أن الساتر هو الضوء، والمستور -الظاهر بعد إزالة الضوء هو- الظلمة كما أن الساتر فى جانب المشبه به هو الجلد، والمستور هو اللحم وبيان ذلك التشبيه المقتضى لما ذكر أن الظلمة كما تقدم هى الأصل؛ لأن مرجعها إلى عدم الظهور وعدم ظهور الحادث سابق على ظهوره والنور طارئ عليها فهو يسترها أى: يزيلها بضوئه أى: بإشراقه، وهو كونه بحيث يظهر به ما اتصل به والنور سببه العادى هو الشمس فإذا وجدت وجد وطراً على الظلمة وإذا غربت ذهب النور عن الظلمة ووضحت الظلمة، فصار ذهابه لاستعقابه ظهور مستور بمنزلة كشط الجلد عن الشاة إذ الجلد ساتر ولحمها مستور يستعقب ظهوره بعد الإخفاء كشط الجلد عنه، كذهاب الضوء، وإذا كانت الظلمة هى الآتية عقب ذهاب نور النهار المستعار له كشط الجلد عن الشاة لأنه كهو فى استعقاب مستور هو لحم الشاة فى الثانى والظلمة فى الأول صبح بعده فإذا هم مظلومون، ولا يقال ذهاب الضوء لا يتأخر عنه ظهور الظلمة حتى يكون عقبه؛ لأننا نقول ذهاب الضوء وظهور الظلمة مفهومان مختلفان. وهب أنهما حصلا فى وقت واحد وتحققا معا كتحقق نفى العدم مع وجود الحادث، لكن لما تعقل أحدهما تعقل الثانى مرتبا عليه فى الإدراك نزل ذلك منزلة الترتب الزمانى، ولما لم تكن هناك مهلة صلحت الفاء فى الترتب ولا يقال ذهاب الضوء مشعر بوجود الظلمة، فهب أن بينهما ترتبا عقليا يصح به وجود الفاء ولو اتحد زمانهما فى الخارج لكن إشعار الذهاب

.....
بالظلمة يناقى المفاجأة، لاقتضائها عدم خطور المفاجأة كما تقتضى أنه مما له خطر؛ لأننا نقول فن البلاغة مبنى على تحقق أو نزل منزلة المتحقق فعظمة أمر الليل وعمومه أوجبت تنزيله منزلة ما لا يخطر بالبال، فإن الشيء إذا عظم خطره يقال بدا لي منه أمر لا يخطر بالبال على وجه المبالغة، ولو خطر ذلك الأمر بالبال فالمفاجأة نقول على هذا استعملت فيما من شأنه أن يخطر تنزيلا له منزلة ما لا يخطر لعظمته وعزة شأنه. فعبارة المصنف فيما اقتضته على هذا لا يرد عليها شيء؛ لأن الواقع بعد المستعار له هذا الإظلام وهو صحيح عليها إذ المستعار له عنده هو ذهاب الضوء عن مكان الليل والواقع بعده هو الإظلام على ما قررنا.

وأما عبارة السكاكى حيث قال: إن المستعار له هو ظهور النهار من ظلمة الليل ففيها إشكال؛ لأن السليخ على هذا وهو المستعار قد أطلق على ظهور النهار من ظلمة الليل، والواقع بعد ظهور النهار بعد خفائه من ظلمة الليل هو الإبصار لا الإظلام، وقد يؤول التوفيق بين كلام السكاكى والمصنف بأوجه (أحدها) أن ظهور النهار إنما يحصل بظهور جميع أجزائه ولا يكون ذلك إلا بظهور آخر جزء منه وبوجود لحظته يقع الغروب فيكون الواقع بعد ظهوره جميعا هو الإظلام فيعود كلامه لكلام المصنف وفيه أن النهار هو انتشار جميع أجزاء الضوء المخصوص، وقد وجد ذلك عند الطلوع ولم يوجد إظلام والمقدر الذى استمر فيه ذلك الضوء كأزمان كل حادث فإن الحادث يوجد بجميع أجزائه، فإذا انعدم بعد استمراره لا تجعل لحظة عدمه من أجزائه، فكما تعقل هذا فى حادث غير النهار فكذلك النهار وهذا ظاهر على أن المراد بالنهار الضوء وهو الأقرب (وثانيها) أن الكلام على وجه القلب والتقدير ظهور ظلمة الليل من النهار والواقع بعد ظهور الظلمة بعد خفائها من النهار، وهو الإظلام وفيه أن القلب لم يتضمن اعتبارا لطيفا فهو كالغلط، ولم يظهر هنا اعتبار لطيف وذلك كاف فى قبحه (وثالثها) أن المراد بالظهور التمييز ومن بمعنى عن، والمعنى أن المستعار له تمييز

.....
النهار عن ظلمة الليل والواقع بعد تمييز النهار عن ظلمة الليل هو الإظلام ويرد عليه أنه إن أريد بالتمييز إزالة النهار عن مكان الليل بإعدامه في مرأى العين فهو الوجه الرابع على ما سنذكره، وإن أريد تمييزه عنه مع بقاء وجوده في مكان الليل فهو فاسد، إذ لا يجتمعان وتمييزه عن حال كونه موجودا في مكان آخر هو الذى نعى بعدمه في مكان الليل فلم يبق لهذا الثالث معنى مستقل صحيح تأمله. والوجه الرابع أن المراد بالظهور الزوال كما في قول أبي ذؤيب:

وعيرها الواشون أنى أحبها وتلك شكاة ظاهر عنك عارها^(١)

أى: زائل عنك عارها، والشكاة الشكية يقال شكى شكية وشكاة إذا توجع بعضو من أعضائه فكأنه يقول وتأذيك بما ذكروا مجرد أذى لا عار عليك فيه، وكذلك قوله:

وذلك عار يا ابن ربيعة ظاهر.

أى: زائل، وريطة اسم امرأة وإذا كان الظهور بمعنى الزوال فالواقع بعد زوال النهار عن الليل هو الإظلام.

وهذه الوجوه كلها إذا تمت ردت كلام السكاكى إلى كلام المصنف كما لا يخفى، والشارح العلامة وجه كلام السكاكى بما لا يحتاج به إلى رده لكلام المصنف، وبما يقتضى أن عدم رده لكلام المصنف أرجح فذكر أن السليخ قد يكون بمعنى النزع مثل قول القائل سلخت الإهاب عن الشاة أى: نزعته عنها وهو الذى اعتبر المصنف النقل عنه؛ لأنه قال استعير من كشط الجلد أى نزعته، ومعلوم أن الذى يناسب أن ينقل إليه حينئذ هو إزالة الضوء ولذلك قال استعير لكشف الضوء، وإنما قلنا هو المناسب؛ لأن متعلق كل منهما سائر لما يخرج بعد زواله، ولا يناسب نقله للظهور بعد

(١) البيت لأبي ذؤيب الهذلى فى شرح أشعار الهذليين ص(٧٠)، والتنبيه والإيضاح (١٥٩/٢) ولسان العرب (٥٢٧/٤) (ظهر).

.....
الخفاء كما لا يخفى. ثم قال وقد يكون بمعنى الإخراج كما يقال سلخت الشاة عن الإهاب والذي يناسب أن ينقل إليه إظهار ما ستر بغيره وهو الذى اعتبره السكاكى فى هذه الاستعارة ولا يخفى أنه لا يناسب أن ينقل لإزالة الساتر وإذهابه بل لإخراج المستور وما ذكره العلامة يتم إن صح لغة فى كل منهما على الأصل وإلا فيدعى أنه فى أحدهما من باب القلب وأنه مثل للنزع دائماً فقول القائل: سلخت الشاة عن الإهاب قلب فعلى الأول يعقبه ظهور الإظلام فناسب الفاء فى ﴿فَإِذَا هُمْ مُظْلَمُونَ﴾ حقيقة، وعلى الثانى يحتاج إلى إبداء لطيفة فى صحة الفاء؛ لأن الذى يكون عقب إظهار النهار من الليل وإخراجه منه الذى شبه بإخراج الشاة من الإهاب هو الإبصار ووجه ذلك أن الليل لما كان عموميه جميع الأقطار أمراً مستعظماً كان المتبادر أن لا يحصل إلا بعد مضى مقدار النهار بأضعاف، ولما جاء عقب ظهور النهار ومضى زمانه فقط ولم يحصل بعد ما ينبغى له فيما يتبادر نزل منزلة ما لم يحل بينه وبين ظهور النهار شىء؛ لأن وجود ما لا يكون شأنه أن يحول كعدمه بالنسبة لتلك الحياة، فعبر بالفاء ولا شك أن اعتبار التعاقب كما لم يحصل فيه للإشعار بعظمة أمره وأنه مما ينبغى أن لا يكون إلا بعد أضعاف أوقات ذلك الشىء كما فى الليل مع النهار، مما يستبدع فحسنت الفاء المشعرة بالمعاقبة المشار بها لهذه اللطيفة وقد علم أن هذا الوجه يقتضى أن الإظلام بعد الفعل الذى هو إظهار النهار، ولا شك أن إظهار النهار لا يشعر بالليل ولا يترتب عليه بلا مهلة لوجود المهلة حساً وإنما انتفت بالاعتبار السابق.

ومعلوم أن المفاجئ هو الآتى من غير ترقب ويستعظم أمره غالباً والإظلام هو الذى أتى بلا ترقب وهذا مستعظم وإنما لم يترقب الليل؛ لأن إظهار النهار لا يشعر به فحسنت إذا الفجائية هنا على هذا الوجه لاقتضاءها أن الإظلام جاء من غير ترقب وحسنت الفاء مع ذلك كما تقدم. وأما الوجه الأول فالفاء فيه ظاهر أمرها باعتبار الترتب العقلى كما تقدم والمفاجأة تحتاج أيضاً إلى تأويل وقد بيناه فيما تقدم، وإنما احتاجت؛ لأن

وإما مختلف؛ كقولك: "رأيتُ شمساً" وأنت تريد إنساناً كالشمس في حسن الطلعة، ونباهة الشأن.

إزالة الضوء يعلم منه وجود الإظلام فلا يؤتى فيه بما يقتضى المفاجأة ألا ترى إلى قولك كسرت اللبنة لا يصح أو لا يحسن فيه أن يقال فإذا هي منكسرة؛ لأن الانكسار يشعر بالكسر؛ لأنه مطاوعة وهو حاصل بمحصوله فكذا إذهاب الضوء يشعر بالإظلام، حتى كأنه مطاوعة ويحصل معه فلا تحسن فيه المفاجأة وإنما لم نقل لا تصح لإمكانها بالتأويل السابق الذى قد يدعى فيه أنه تكلف. فقد ظهرت بهذا صحة كلام السكاكى من غير حاجة للرد إلى كلام المصنف وترجحه بصحة المفاجأة فيه بلا تكلف والفاء فيه للاعتبار اللطيف.

ولقائل أن يقول المفاجأة في الوجه الأول اعتبرت للطفة السابقة كما قررناها في تفسير كلام المصنف ولا نسلم وجود التكليف فيه أصلاً والفاء فيه كذلك والمفاجأة في الثانى تصح بلا تأويل والفاء فيه تحتاج لما تقدم، فاعتدل الوجهان في وجود الاعتبار اللطيف في الفاء فيهما بأن اعتبر في الأول الترتب العقلى كالحسى وفي الثانى المهلة كعدمها وزاد الأول بالاعتبار اللطيف في المفاجأة، وعليه فالوجه الأول أرجح تأمله.

(وإما مختلف) عطف على قوله إما حسى أى: إن كان الطرفان حسيين فالجامع إما حسى كله أو عقلى كله، أو مختلف بعضه حسى وبعضه عقلى، وإنما يتأتى الاختلاف عند التعدد وذلك (كقولك رأيت شمساً وأنت) أى: والحال أنك (تريد) بلفظ الشمس (إنساناً كالشمس) وتعتبر أنك إنما استعرت الشمس لذلك الإنسان بعد تشبيهه به (فى) وصفين (حسن الطلعة) أى: حسن الوجه وسمى الوجه طلعة؛ لأنه هو المطلع عليه عند الشهود والمواجهة، وقد تقدم أن الحسن يرجع إلى الشكل واللون وهما حسيان فيكون حسن الطلعة المعتبر في التشبيه حسياً (ونباهة الشأن) أى: ارتفاع الشأن عند النفوس، وعلو الحال في القلوب وهذه النباهة يحتمل أن يراد بها العزازة التى تحدث في النفوس بسبب حسن الطلعة وجمال المنظر فتكون لازمة للوصف قبلها، ويحتمل

وإلا فهما إما عقليان؛ نحو: «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدًا»^(١)؛

أن يراد بها العزازة الحاصلة بأوصاف أخرى توجب ارتفاع الصيت وشهرة الذكر والوضوح عند العام والخاص، والارتفاع على الأقران وتلك الأوصاف مثل الكرم والعلم والنسب وشرف القدر فتكون مستقلة عن حسن الطلعة وبكل تقدير فهي عقلية إذ لا يخفى أنها بمعنى استعظام النفوس لصاحبها، وكونه بحيث يبالى به لرفعته وذلك أمر غير محسوس فمجموع هذا الجامع بعضه الأول حسى وبعضه الثانى عقلى ومن اعتبر أن نقل اللفظ يصح بكل منهما على الأفراد جعل هذا القسم استعارتين إحداهما: بجامع حسى والأخرى: بجامع عقلى فأسقط عده فى هذه الأقسام لعوده إلى الجامع العقلى أو الحسى. ومن اعتبر صحة النقل باعتبارهما عده كالمصنف وهو الحق كما عد التشبيه (وإلا) يكن الطرفان حسيين فهو وجوابه معطوفان على قوله فإن كانا حسيين عطف الجمل وجوابه قوله (فهما) أى: إذا لم يكن الطرفان حسيين فذاتك الطرفان حينئذ (إما عقليان) معا ويلزم أن يكون الجامع بينهما عقليا لعدم صحة قيام المحسوس بالمعقول كما تقدم ثم مثل للمعقولين فقال (نحو) قوله تعالى حكاية عن قول الكافرين يوم القيامة ﴿مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدًا﴾ والمرقد يحتمل أن يكون مصدرا ميميا بمعنى الرقاد، ويحتمل أن يكون اسم مكان أى مكان الرقاد فإن أريد الأول فلا شك أن المستعار منه الرقاد وتكون الاستعارة أصلية، وإن أريد الثانى فالاستعارة فى المشتقات لمصادرها، وإن كانت أسماء الأماكن؛ لأن تلك المعانى المشتق من ألفاظها هى القيود المهتم بها فى المشتقات، وأما الذوات الملابس لها فقد أخذت فيها على وجه العموم وسيأتى زيادة بيان لهذا فى المشتقات، وإذا كانت المصادر هى المقصودة بالذات فى المشتقات فالتشبيه فيها ينبغى أن يكون هو المعتر فعليه أيضا تكون الاستعارة من المصدر أصلا وإن كانت فى المرقد الذى هو اسم المكان على وجه التبعية ويشملها قوله

(١) يس: ٥٢.

فإن المستعار منه الرقاد، والمستعار له الموت، والجامع عدم ظهور الفعل؛
والجميع عقلى.....

(فإن المستعار منه الرقاد) أى: النوم فإن أريد المرقد المصدر فأصلية كما تقدم، وإن أريد المكان فقد اعتبر أصلها لما تقدم، ولهذا عبر بالرقاد وإن كانت فى المرقد تبعاً (والمستعار له الموت) على الأول أصالة وعلى الثانى باعتبار الأصل وباعتبار التبعية القبر الذى هو المكان لتقرر دوام معنى الموت (والجامع) بين الموت والنوم (عدم ظهور الفعل) مع كل منهما (والجميع) من الموت والنوم وعدم ظهور الفعل (عقلى) أما الموت وعدم الظهور فأمرهما واضح، وأما النوم فالمراد انتفاء الإحساس الذى يكون فى اليقظة لا آثار ذلك من الغطيط وانسداد العين مثلاً، ولا شك أن انتفاء الإحساس المذكور عقلى وورد على كون الجامع عدم ظهور الفعل أنه فى الموت الذى هو المستعار له أشد، ومعنى أشدية العدم لزومه للموت وعمومه فى الأفعال بحيث لا يظهر فعل معه أصلاً ومن لزومه أنكر ضعفاء العقول صحة أصل الأفعال بعد الموت، وهو الحياة بخلاف النوم فإن الفعل معه موجود فى الجملة، وإنما تسلط العدم فيه على الأفعال التى يعتد بها وهى الاختيارية التى تقصد لأغراضها، ولم يعتد بغيرها لعدم الفائدة مع قتلها ولذلك صح نفى الأفعال عن النوم ولم يعتبر الفعل الملازم للنوم كالتنفس فإذا علم أن عدم الأفعال فى النوم ولو صح باعتبار الاختيارية المذكورة هو فى النوم الذى هو المستعار منه أضعف لم يصح أن يكون جامعاً لما تقرر، وتقدم من أن الجامع يجب أن يكون فى المستعار منه أقوى وشرط كون الجامع فى المستعار منه أقوى هو المشهور نظراً إلى أن الاسم المنقول إنما ينقل بتأويل أن المشبه داخل فى جنس المشبه به فىكون هنا فردان متعارف وغيره، والمعنى المعتبر للإدخال هو الذى يجعل كالجنس لهما وكأن الاسم وضع له والأعرفية فى أحد الفردين تقتضى أن يكون له أقوى ولو فى تلك الأعرفية به وعلى هذا يتضح ورود ما ذكر إلا أن يجاب بشهرة عدم الفعل فى النوم لكثرة شهوده كذا قيل وفيه ضعف؛ لأن عدم الفعل فى الموت كالضرورى بخلاف النوم،

وإِماً مختلفان،

وقيل: يشترط كونه أقوى نظرا إلى أنه يكفى في أعرفية أحد الفردين كونه بالاسم أشهر، وإن كان الجامع الذى جعل كالجنس لها متساويا أو أضعف في المشهور بالاسم كما لا يشترط كون الوجه في التشبيه أقوى، وعليه فينتفى ورود البحث لكن هذا ينافي ما اشتهر أن الاستعارة مبنية على المبالغة في التشبيه حتى كأن الأول نفس الثاني في المعنى فإن هذا يقتضى أن المعنى الملحق به هو في أحد الطرفين أقوى ليجتاج إلى المبالغة في الإلحاق والتسوية في المعنى؛ لأنه إنما يقال بالغ في كذا إذا أنماه إلى ما هو أكمل، فالمبالغة في التشبيه توجب إبلاغ المشبه لما هو أكمل ولا مبالغة لغير هذا المعنى الذى ذكرنا إذ لا مبالغة تحصل بغير اعتبار المعنى الملحق به وبغير اعتبار كماله في المشبه به، وأيضا لا يقع نقل الاسم حتى يعتبر الجامع كالعلة في التسمية والعلة في المنقول عنه أقوى وأشهر فتأمله وعلى وروده يجعل الجامع بين الرقاد والموت هو البعث بناء على أنه موضوع للقدر المشترك بين الإيقاظ والنشر بعد الموت، وذلك القدر هو رد الإحساس المعهود في الحياة وأما إذا قيل إنه مشترك أو هو في الإحياء بعد الموت حقيقة شرعية، فلا يصح كونه جامعا لعدم وجود معناه في الطرفين معا وعلى أنه هو الجامع بناء على ما ذكر لا يرد فيه البحث السابق؛ لأنه في النوم أقوى في الشهرة وأظهر إدراكا ولذلك لا ينكره أحد وإن كان معناه في الموت أقوى في المتعلق؛ لأنه رد الحياة وإحساسها وفي النوم رد الإحساس فقط، وإذا كان الجامع هو البعث لوجوده في الطرفين، لم يجعل قرينة على الاستعارة كما قيل بناء على أن الجامع عدم الفعل؛ لأن الجامع لا يكون قرينة لاشتراكه وإنما القرينة كون هذا كلام الموتى بعد البعث مع قولهم هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون؛ لأن الذى وعد الرحمن وصدق فيه المرسلون وأنكره القائلون أولا هو البعث من الموت لا الرقاد الحقيقى (وإِما مختلفان) عطف على قوله إما عقليان أى: إذا لم يكن الطرفان حسيين فهما إما أن يكونا عقليين معا كما تقدم، وإما أن يكونا مختلفين بأن يكون أحدهما عقليا والآخر حسيا، وهما حينئذ

والحسى هو المستعارُ منه، نحو: «فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ»^(١)؛ فإنَّ المستعار منه كسر الزجاجة، وهو حسىٌّ، والمستعار له التبليغُ، والجامع التأثيرُ؛

قسمان؛ لأنهما إذا اختلفا فيما أن يختلفا (والحسى) أى: والحال أن الحسى (هو المستعار منه) والعقلى هو المستعار له (نحو) أى: كالطرفين فى الاستعارة فى نحو قوله تعالى ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾ (ف) إن الصدع استعارة طرفاها مختلفان، والمستعار منه حسى لـ (أن المستعار منه) لفظ الصدع الذى اشتق منه اصدع هو (كسر الزجاجة) ونحوها مما لا يلثم بعد الكسر (وهو) أى: وذلك الكسر (حسى) باعتبار متعلقه، وإنما قلنا كذلك؛ لأن الكسر عبارة عن تعلق القدرة بالفعل الذى هو تفرق الأجزاء على الوجه المذكور والتفرق حسى فى موصوفه بخلاف تعلق القدرة به فهو عقلى، ولكن يعدون الوصف حسيا باعتبار متعلقه (والمستعار له هو التبليغ) أى: تبليغ النبى ﷺ ما أمر بإبلاغه بإسماعه المبعوث إليهم وبيانه لهم (والجامع) بين الكسر والتبليغ (التأثير) فى متعلقهما، وذلك أن التبليغ فى الحقيقة بيان المبلغ والكسر تفريق أجزاء المكسور وهو فى الزجاجة مصحوب بمعنى هو عدم صحة الالتئام. وقد اشتركا فى التأثير أما فى التبليغ فلأن المبلغ أثر فى العلوم المبلغة ببيائها، وأما فى الكسر فظاهر والمراد بالتأثير تأثير خاص وهو الموجب لكون المؤثر فيه لا يعود إلى الحالة الأولى، وهو أمر مشترك بين الطرفين أعنى تأثيراً لا يعود معه المؤثر فيه إلى الحالة الأولى وهو فى كسر الزجاجة أقوى وأبين، وبيانه فيهما أن التبليغ فيه تأثير هو بيان لا يعود المبين معه إلى الخفاء بوجه والكسر فيه تأثير هو كسر لا يعود المكسور معه إلى الالتئام، ولذلك يقال فى تفسير اصدع أبسن الأمور إبانة لا تنمحي أى: لا تعود إلى الخفاء كما أن كسر الزجاجة لا يكون معه التئام والأقرب أن هذا الجامع داخل فى الماهية لدخول التأثير فى مفهوم كل منهما؛ لأنه فى التبليغ تأثير هو البيان المذكور، وفى الكسر تأثير هو التفريق المذكور فتأمل فإنَّ الموضوع سهل دقيق.

(١) الحجر: ٩٤.

وهما عقليان، وإما عكس ذلك؛ نحو: «إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ»^(١)؛ فإن المستعار له كثرة الماء؛ وهو حسي، والمستعار منه التكبر،

(وهما) أى: الطرف الذى هو التبليغ والجامع الذى هو التأثير (عقليان) فإن قيل: التبليغ إسماع فهو حسي باعتبار المتعلق قلت المراد تبليغ المعاني ببيانها والبيان هو الإتيان بما يتبين من غير تقييد بكونه حسيا، ومعلوم أن ذلك الإتيان عقلي؛ لأنه عبارة عن إيجاد شيء يبين من عبارة أو إشارة أو فعل فهو في أصله عقلي وإن كانت مصادقه حسية؛ لأن المصادق إذا تعددت وقصد القدر المشترك بينها لا يكون ذلك المقصود بها حسيا إذا لم يقصد القدر المشترك ليتأتى الجمع به من حيث إنه كلي، كما في سائر الجوامع وإنما قصد لذاته فصار عقليا تأمله، ثم الصدع بمعنى الشق لا يتعدى بالباء فالباء في اصدع بما تؤمر لا تخلو من تجوز، بأن يضمن الصدع معنى يتعدى بالباء كالجهر بالشيء والبوح ببيانه والتصريح به وما أشبه ذلك.

(وإما عكس ذلك) أى: إذا اختلفا فيما أن يختلفا، والحسي هو المستعار منه كما تقدم أو يكون العكس وهو أن يختلفا والحسي المستعار له (نحو) أى: وذلك كالطرفين في الاستعارة في نحو قوله تعالى ﴿إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾ (ف) إن طغى مشتق من الطغيان، وهو استعارة أحد طرفيها عقلي وهو المستعار منه والآخر حسي، وهو المستعار له وذلك لـ (أن المستعار له) أى: لأن الذى استعير له لفظ الطغيان وأخذ منه طغى هو (كثرة الماء و) كثرة الماء مرجعها إلى وجود أجزاء كثيرة، وهى مشاهدة فـ (هو) أى: فهذا الطرف الذى هو كثرة الماء (حسي) فإذا كانت الكثرة وجود أجزاء كثيرة للماء فالوجود للأجرام حسي باعتبار ذاتها (والمستعار منه) أى: والذى استعير منه لفظ الطغيان هو (التكبر) والتكبر عبارة عن عد المتكبر نفسه كبيرا ذا رفعة إما مع الإتيان بما يدل عليها أو باعتقادها ولو لم تكن

(١) الحاقة: ١١.

والجامع الاستعلاء المفرط؛ وهما عقليان.

وباعتبار اللفظ قسمان؛ لأنه إن كان اسم جنس

(وهو) بهذا الاعتبار (عقلى) بخلاف ما إذا اعتبرت آثاره (والجامع) بين التكبر وكثرة الماء (الاستعلاء المفرط) أى: الزائد على الحد (وهما) أى: وهذا الطرف الذى هو التكبر والجامع (عقليان) أما عقلية التكبر فظاهرة من تفسيره وأما عقلية الاستعلاء فقليل لأن المراد به طلب العلو وهو عقلى، وأما لو أريد به العلو فهو حسى فى الماء فلا يشترك فيه وفيه نظر؛ لأن الطلب الحقيقى فى الماء فاسد يتعين أن يراد به الذهاب فى الارتفاع فى الجو وهو حسى بل كونه عقليا من جهة أن المراد به العلو المفرط فى الجملة أى: كون الشيء بحيث يعظم فى النفوس إما بسبب كثرة كما فى الماء وإما بسبب وجود الرفعة المعنوية ادعاء أو حقيقة، كما فى التكبر. ولا شك أن الاستعلاء بهذا المعنى عقلى مشترك بين الطرفين، وأما لو أريد العلو المشاهد فى الجو فليس قائما بالتكبر، وكذا إذا أريد به علو النفس فى الباطن فليس فى الماء تأمل.

أقسام الاستعارة باعتبار اللفظ المستعار:

ثم أشار إلى تقسيم الاستعارة باعتبار اللفظ المستعار فقال (و) الاستعارة (باعتبار اللفظ) المستعار (قسمان) فإن قيل: الاستعارة نفس اللفظ فكيف صح تقسيمها باعتبار اللفظ الذى هو نفسها قلت: يحتمل أن يفرض هذا التقسيم فى استعمال اللفظ فىكون الاستعمال أصليا وتبعيا على ما يأتى فى التقسيم، ويحتمل أن يفرض فى اللفظ فىكون التقدير أن جنس اللفظ المستعار ينقسم باعتبار مصادقاته إلى أصلى، وتبعى. أى: وإلى ما يسمى بذلك باعتبار خصوصه فصح التقسيم على الوجهين تأمل. (لأنه) أى: إنما كان فيها باعتبار اللفظ قسمان؛ لأن اللفظ المستعار (إن كان اسم جنس) والمراد باسم الجنس هنا ما دل على الذات الصالحة للكثرة بأن كانت كلية كالأسد من غير اعتبار وصف فى الدلالة فخرج المشتق؛ لأن الأسد إنما دل على الذات والوصف بالجرأة لازم فيطلق على الذات، ولو انتفى وصف الجرأة بخلاف

فأصلية؛ كأسد وقتل، وإلا فتبعية^(١)؛ كالفعل، وما اشتق^(٢) منه،

القاتل يستعمل في الضارب وبخلاف الفعل، وأما نحو حاتم فهو من هذا القبيل باعتبار تأويله بكلى يستلزم، أى: الرجل الذى يلزمه وصف الكرم، وإنما قلنا كذلك؛ لأنه لو دخل فى دلالة وصف الكرم على أنه كالمشتق من الكرم كان كنفس الكريم، ويكون من قبيل ما يعد من التبعية كما يأتى. فما يقال هنا من أن الجنس إما أن تكون جنسيته حقيقية أو بتأويل كما فى الأعلام المشهورة المتضمنة نوع وصفية يراد بذلك جعل الوصف المتضمن وسيلة لاتخاذة كليا بأن يجعل وجه شبه على أنه لازم لا داخل فى مفهوم اللفظ كالمشتق، فيجعل ملزومه كليا له فردان أحدهما هو المستلزم لذلك الوجه فى غاية وهو متعارف، والآخر كذلك غير متعارف وقد تقدم تحقيق ذلك، وما فيه.

الاستعارة الأصلية:

(فأصلية) جواب إن أى إن كان اللفظ اسم جنس فتلك الاستعارة أصلية وذلك (كـ) لفظ (أسد) إذا استعير للرجل الشجاع فإن ذلك اللفظ اسم جنس، وهو حقيقة الحيوان المعلوم المشهور باللازم الذى هو الجراءة فهى أصلية. (و) كـ (قتل) إذا استعير للضرب الشديد بجامع نهاية الإذابة فإنه اسم جنس لفعل سبب خروج الحياة فنقل للضرب فهذه أصلية وسميت هذه أصلية لجرياتها واعتبارها أولا من غير توقف على تقدم أخرى تنبنى عليها وأصالة الشئ كونه لا يبنى على غيره بخلاف التبعية كما يأتى لانبثائها على استعارة المصدر أو لكثرتها وكثيرا ما يطلق الأصل على الأكثر فإن التبعية مخصوصة بما يؤخذ من المصدر على ما يأتى وهذه أكثر من ذلك (وإلا) يكن اللفظ المستعار اسم جنس وقد تقدم المراد منه.

التبعية:

(فـ) تلك (الاستعارة) التى ليس اللفظ فيها اسم جنس (تبعية) وذلك (كالفعل وما) أى وكالوصف الذى (يشق منه) أى من الفعل مثل اسم الفاعل واسم

(١) أى: وإن لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس فلاستعارة تبعية.

(٢) وفى نسخة: (وما يشتق منه)، والمراد به اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة.

والحرف:

المفعول والصفة المشبهة وغير ذلك كاسم التفضيل واسم المكان واسم الزمان والآلة وإذا علم مما تقدم أن المراد باسم الجنس الذى كانت الاستعارة فيه أصلية ما دل على معنى من غير اعتبار وصف فى ذلك فى الدلالة على أن الفعل وكل ما يشتق من المصدر تكون الاستعارة فيه تبعية (و) كذا (الحرف) إذ ليس اسما فضلا عن كونه اسم جنس ووجه كونها تبعية فى الحرف والفعل وسائر المشتقات أن الاستعارة تعتمد التشبيه-أى: تنبنى على التشبيه- إذ هى إعطاء اسم المشبه به للمشبه بعد إدخال الثانى فى جنس الأول وإذا كانت الاستعارة تعتمد التشبيه بين الطرفين لم يصح أن تكون الاستعارة فى مفاد الحرف وفى مدلول الفعل أصلية؛ لأن التشبيه يقتضى الاتصاف بوجه الشبه بحيث يصح الحكم بذلك الاتصاف ويقتضى المشاركة بين الطرفين فى وجه الشبه بحيث يصح الحكم بتلك المشاركة. أما اقتضاؤه ذلك فى المشبه فلأنك إذا قلت زيد كعمرو فى الشجاعة، فمدلوله أن زيدا موصوف بالشجاعة، ووجدت فيه كما وجدت فى عمرو وأنه مشارك لعمرو فى تلك الشجاعة، وأما فى المشبه به؛ فلأجل أنه لو لم توجد فيه الشجاعة لم يصح الحكم على زيد فى المثال بأنه ملحق بعمرو الذى هو المشبه فى تلك الشجاعة ولم يصح الحكم بمشاركته لعمرو فيها، وإذا اقتضى ذلك وجود الوجه فى المشبه به صح الحكم به عليه فالتشبيه حالة تقتضى وجود وجه الشبه فى الطرفين، بحيث يصح الحكم به عليهما، إلا أن تلك الصحة فى المشبه كالمصرح بما فى المشبه به على طريق اللزوم الاقتضائى الضمنى الذى هو مثل ما كان كالتنصيص وذلك كاف فى الصحة وإن كانت ليست بالافتضاء فى المشبه، وعلى هذا لا يرد أن يقال التشبيه إنما يقتضى الاتصاف فى المشبه، وأما المشبه به فليس فى الجملة حكم بالاتصاف؛ لأننا نقول هو فى المشبه كالصريح وفى المشبه به صحيح بطريق اللزوم ولو لم يكن كالصريح، وإذا كان التشبيه يقتضى صحة الحكم بثبوت وجه الشبه والمشاركة وصحة الوصف بهما؛ فمدلول الحرف والفعل لا يصح أن يحكم عليه فلا يصح التشبيه فيه فلا

تصح فيه الاستعارة الأصلية المبنية على التشبيه؛ إذ كون الشيء موصوفاً ومحكوماً عليه إنما يصح فيه إن كان من الحقائق -أى: الأمور الثابتة المتقررة كالجسم والبياض- بخلاف ما لا تقرر له لكونه شيئاً لا ثبات له كالمشتمل على الزمان؛ فالجسم مثلاً- متقرر فيوصف فيقال فيه جسم أبيض أو أسود، وكذا البياض فيقال فيه بياض صاف وناصع بخلاف الفعل كقام فلدلالتة على الزمان السيال الذى لا قرار له لا يصلح مدلوله للموصوفية المصححة للتشبيه المصحح للاستعارة الأصلية، وبخلاف الوصف كقائم فإنه ولو لم يدل على الزمان بصيغته لكن يعرض اعتباره فيه كثيراً فيمنعه من التقرر، وكذا الحرف من باب أخرى لأنه لا يستقل بالمفهومية على ما تقدم فى وضع الحرف وأنه إنما وضع لمعنى سببى لا ليفهم لذاته بل ليتوصل به لغيره فكون غيره هو المقصود فى الإفادة يمنع من الحكم عليه؛ وإذا كان الفعل لاشتماله على ما لا ثبات له ولا استقلال له فى الثبوت يمنع من الموصوفية مع استقلاله بالمفهومية فأحرى الحرف الذى لا يكون معناه إلا غير ثابت الاستقلال بالمفهومية أصلاً على ما سنزيده به وضوحاً؛ فلا تصلح الاستعارة فى الفعل والمشتقات والحروف إلا تابعة لما له ثبات واستقلال وهذا الدليل على لزوم التبعية فيما ذكر لا يتم لأوجه ثلاثة:

الوجه الأول: أنه إن أريد أن الذى يستقل بالموصوفية اللازمة للتشبيه هو الذوات دون المعانى -لما تقرر أن المعنى لا يقوم بالمعنى- لم يصح، كما اعترف به المستدل فى قوله: بياض صاف فإنه معنى وقد وصف وإن أريد أن ما يستقل بالموصوفية هو مجرد ما يصح أن يقوم به وجه الشبه لم يتوقف على كونه ثابتاً غير سيال بدليل أنا نشبه مدلول الفعل المضارع بمدلول الماضى فى تحقق الثبوت فنطلق اسم الماضى عليه مع أن الزمان موجود فيهما معا وهو سيال، وكيف يستقيم أن الموصوفية لا تصح فيما لا تقرر له كالزمان والحركة؟ مع صحة أن يقال الزمان ماض والحركة سريعة.

والوجه الثانى: أن مقارنة الحدث بالزمان لا تقتضى تحدد ذلك الحدث بتجده كقولك: أبيض الجير فعلى تقدير كون عدم الاستقرار والسيالية موجبا لنفى

.....
الموصوفية الموجبة لصحة الاستعارة؛ فيلزم أن لا تصح بنفى تلك الموصوفية لا يلزم عدم صحتها باعتبار الحدث لصحة دوامه مع تجدد أجزاء الزمان المقارن له.

والوجه الثالث: أن هذا الدليل على تقدير تمامه لا يشمل اسم الآلة واسم الزمان والمكان؛ إذ لا يصح نفى الموصوفية عنها مع الاتفاق على أن الاستعارة فيها تبعية فالدليل لا يشملها لصحة الموصوفية فيها والدعوى أيضا لا تشملها لقولهم: إن المراد بالمشتقات هو الصفات دون أسماء الأماكن والأزمان والآلة فلا يمكن إدخالها في الدليل بتمحل ما بعد هذا التصريح بخروجها عن الدعوى، فليس لأحد التزام عدم صحة الموصوفية فيها بأى تمحل كان لأمرين: أحدهما: صحة كونها موصوفة في نفس الأمر، والدليل إنما يعم ما لا يصح فيه الموصوفية، والآخر: إقرار المستدل بأن المستدل عليه هو المشتق المفسر بالوصف دون الآلة والزمان والمكان، فإذا كانت الاستعارة في اسم الآلة والزمان والمكان لا يصح أن تكون أصلية للقطع بأنك إذا قلت هذا مقتل فلان للموضع الذى ضرب فيه ضربا شديدا، أو لزمانه وهذا مرقده لقرنه ومضى مرقده لوقت موته، وهذا مقتاله لآلة ضربه ضربا شديدا؛ فالتشبيه في ذلك إنما هو في المصدر أولا أعنى الموت والنوم والضرب الشديد والقتل، ثم تبع ذلك اسم الآلة والزمان والمكان وجب العدول عن الدليل الذى لا يشملها إلى ما يقتضى التبعية في جميع ما يؤخذ من المصدر فعلا كان أو وصفا أو آلة أو ظرفا، ولو بأن يوجه بعضها بغير ما وجه به الآخر. فنقول: إن التحقيق في كون الاستعارة في الفعل تبعية كونه لا تصح فيه الموصوفية اللازمة للتشبيه الذى هو مبنى الاستعارة، ونفى اللازم يقتضى نفى الملزوم وتحقيق ذلك على ما أشرنا إليه في مبحث وضع الحرف - أن الفعل وإن دل على الحدث الذى يصح أن يحكم به ويوصف به لا يصح أن يحكم عليه؛ لأن وصفه اعتبر فيه نسبته إلى الفاعل لا لذاها بل يتوصل بها إلى حال الفاعل المخصوص فلم يمكن الحكم عليه، كما أن الحرف لما وضعه الواضع ليفيد معنى نسبيا نحو الابتداء في من مثلا ليتوصل به إلى حال متعلقه المخصوص

.....

كالكوفة والبصرة في ابتداء السير من أحدهما لا يصح الحكم على مدلوله لقصده
لغيره، وإنما يحكم على الابتداء عند قطعه عما اعتبر في الحرف لأنه لازم للمقصود
بالحرف لزوم الأعم للأخص؛ ولذلك يقال المراد بمعاني الحروف التي تجرى الاستعارة
فيها ما إذا أفادت الحروف معاني ردت لها بنوع استلزام، ولو صح الحكم على معاني
الحروف عادت أسماء، وقد تقدم تحرير ذلك في وضع الحرف وأن ذلك بمنزلة المرأة
للصورة المقصودة بها، فإنك ما دمت قاصداً للصورة في المرأة لا تستطيع أن تحكم على
تلك المرأة ولو أدركتها حينئذ لشغل النفس بغيره، وكذا الحرف والفعل لما كان
الغرض من معناهما التوصل إلى معنى خاص؛ لم يحكم على معناهما ولا به ما دام
كذلك؛ لعدم استقلاله بالمفهومية؛ لأن النظر فيه لغيره، وهذا يقتضي أن نسبة الفعل
إلى الفاعل لما كان القصد بها في أصل الوضع استيضاح حال الفاعل لم يصح الحكم
عليها وما لا يصح كذلك لا تجرى فيه الاستعارة المقتضية لصحة الحكم بوجه الشبه
وهو كذلك، وكان القياس أن لا يصح الحكم بها أيضاً ولكن صح الحكم بها باعتبار
الحدث المقصود الدلالة عليه على وجه الاستقلال. وأما قولهم: زيد قام أبوه فهو في
تأويل قائم الأب فلم يخبر في الحقيقة بالنسبة الفعلية بل بالموصفية فلا يتوهم أنه مما
أخبر فيه بالنسبة فقط إذ الحدث ليس لزيد فقد تبين بهذا أن الحاجة إلى شيء آخر
تجرى فيه الاستعارة أولاً في الحرف والفعل؛ إنما هي لعدم استقلالهما بالمفهومية حيث
قصد الواضع معناهما لغيره وقد تقدم هنالك تحقيقه؛ وذلك لأن عدم الاستقلال يستلزم
عدم صحة الحكم والاستعارة تستلزم الصحة فتنافيا.

وأما الوصف فالمقصود بالذات فيه إفادة ذات موصوفة في الجملة وإفادة
حدث خاص، فإذا قلت: قائم فمعناه ذات ما وحدث اتصفت به وهو القيام فمن
دلالة على الذات المطلقة بالقصد صح الحكم عليه وعلى الحدث المنسوب صح الحكم
به، وأما نسبته إلى الفاعل فهو عرضي لتقيد به تلك الذات فلم تمنع من الحكم عليه كما

في الفعل، فالوجه في كون الاستعارة فيه تبعية مع صحة الحكم عليه وبه باعتبار الأمرين المقصودين بالذات في وضعه هو أن الذات فيه في غاية الإبهام، وإنما المخصوص الحدث فاعتبر التشبيه فيه؛ لأن التشبيه في المخصوصات أمكن وأسد وذلك لأن الأمور المبهمة العامة لا يطلب التشبيه فيها للجهل بأوصافها كالموصوف وأما أسماء الأماكن والأزمان والآلة فهي ولو دلت على خصوص هو المكان والزمان والآلة لكن المصدر فيها أخص فهو الأولى أن يقصد في التشبيه لأجل خصوصه؛ لأن المكان والزمان والآلة لا يخلو كل منها من العموم المناقٍ لطلب الوجه بينه وبين غيره للجهل بوصفه حتى لو أريد المكان أو الزمان أو الآلة من حيث هي لأتى بأسمائها الخاصة وبالجملة، فأهمية المصدر لو انتفت فإن كانت الذات أهم أتى بلفظها الخاص وإن كانت مساوية في الأهمية فهما تشبيهان فيجب الإتيان بلفظ كل منهما فثبت كون المصدر أهم فانصرف له الاعتبار لما ذكر وأيضاً إذا اشتمل الشيء على قيد فالغرض ذلك القيد كما قال عبد القاهر ووصى بالمحافظة عليه. والقيد هنا هو المصدر ففيه ينبغي أن يجرى التشبيه ومقتضى ما تقرر أن التبعية تجرى في المرسل إذا كان فعلاً أو حرفاً أو مشتقاً؛ لأنه يستلزم صحة الحكم بالملزومية فما لا يستقل بالحكم لا يتجاوز فيه إلا تبعاً والمشتق إنما الغرض منه المصدر كما تقدم فيكون المرسل فيه تبعياً قيل: إن هذا لم ينقل عنهم ثم إن هذا في التصريحية وأما المكنى عنها كقولك: دلت بلسان فصيح عند قيام القرينة على أن المراد الحال وأن المراد بالدلالة النطق على وجه الكناية فلم يذكروها أيضاً. وإذا لم تصح الأصلية فيما ذكر (فالتشبيه) الواقع (في الأولين) أعني الفعل وما يشتق منه ينصرف (لمعنى المصدر) أى للحدث المشمول للفعل وغيره دون الزمان في الأول والذات في الثاني وأعني بالذات ملابس الحدث من موصوف أو زمان أو مكان أو آلة وذلك لما تقرر آنفاً في الفعل من كونه لا يستقل بالمفهومية باعتبار نسبته للفاعل فلا يصح

وفي الثالث^(١) لمُتَعَلِّق معناه^(٢)؛

الحكم عليه وما يقع فيه التشبيه يصح أن يحكم عليه وفي غيره من كون الذات المدلولة له فيها الإيهام فلا ينصرف لها التشبيه المقتضى لإدراك خصوص في المشبه بخلاف المصدر الذي هو الأصل فيهما.

(و) التشبيه (في الثالث) أعني الحرف ينصرف (لمتعلق معناه) أى لما تعلق به معنى الحرف وقد تقدم أن الحرف ينبغي أن يجعل معناه مفاده عند الاستعمال وهو أمر جزئى فيكون المعنى الكلى لازم ذلك المعنى. فمن مثلاً لما وضعت لمطلق ابتداء لغاية ما مع اعتبار التوصل بها إلى كل ابتداء مخصوص جعل الابتداء المخصوص كالابتداء من البصرة إلى الكوفة هو معنى الحرف؛ لأنه هو المآل وجعل المعنى الكلى لازمه مع قطع النظر عما اعتبر فيه من التوصل به إلى غيره، وإن كان هو الموضوع له لكن على أنه مقصود لغيره، وتقدم أن قصده لذلك المخصوص هو الذى منع من صحة الحكم عليه أو به؛ لأن ما يقصد للغير لا يستطيع الحكم عليه أو به كالمرآة عند قصدتها للصورة فلا يستطيع الحكم عليها ولا بها في تلك الحالة، وتقدم أن الحامل على ذلك لزوم أحد الأمرين في غير ذلك الاعتبار، أما كونه منقولاً أو مجازاً في غير المخصوص إن وضع له وأما كونه كالأسماء في صحة الحكم عليه إن وضع لكلى حال كونه يقصد به لذاته. وأما من قال معنى وضعه كونه مرصداً للدلالة وليس دالاً بالفعل حتى يستعمل مع مدخوله فيلزمه خروجه عن حقيقة الوضع باعتبار ذاته وصحة الحكم عليه عند ذكر متعلقه فاختير فيه الاعتبار السابق؛ ولذلك قال صاحب المفتاح: المراد بمتعلقات معانى الحروف ما يعبر به عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا: من معناها ابتداء الغاية وفي معناها الظرفية. وكى معناها الغرض فهذه ليست معانى الحروف يعنى ليست معانيها على الاستقلال بحيث لم يعتبر معها حالة في ذاتها بل هى معانيها على أن يتوصل بها إلى

(١) أى: الحرف.

(٢) وهو مثلاً الابتداء في "من".

كالمجرور في: (زيدٌ في نعمة)؛

المعاني المخصوصة قال وإلا لما كانت حروفا بل أسماء، يعنى لو وضعت لها لتفيدها استقلال من غير قصد التوسط بها لغيرها وذلك الغير هو المعنى الخاص كما ذكرنا لصح الحكم عليها كالأسماء؛ لأن الاسمية والحرفية ليستا مختلفتين باعتبار اللفظ فقط لصحة أن يكون اللفظ الواحد حرفا واسما لمعنيين، وإنما تختلفان باعتبار المعنى أى باعتبار أن معنى كل منهما مغاير لمعنى الآخر، إذ لو كان ما فسر به أحدهما هو ما فسر به الآخر من كل وجه لزم فيه ما لزم في الآخر لكن يمتنع صحة الحكم على معنى الحرف فعلم أنه اعتبر فيه التوسطية لغيره؛ لأن ذلك هو المانع من الحكم كما ذكر في مثال المرآة.

قال (وإنما هي) أى تلك الأمور التى تفسر بها الحروف تفسيرا يظهر به أنها موضوعاتها من غير اعتبار حالة أخرى تفارق بها الأسماء في معانيها (متعلقات لمعانيها) أى تلك متعلقات أى ملابسة لمعانيها التى اعتبر التوصل إليها التى هى المخصوصة كتعلق الخاص بالعام بمعنى أن الحروف إذا أفادت معانى عند الاستعمال، وهى التى قصد التوصل إليها عند الوضع ردت تلك المعانى إلى هذه بنوع من الاستلزام وهو استلزام الأخص للأعم فمن مثلا وضع لمطلق الابتداء من غاية ما ليتوصل بذلك إلى كل ابتداء مخصوص فعند الاستعمال فى قولك -مثلا-: سرت من البصرة إلى الكوفة؛ يفيد ابتداء سيرك من البصرة إلى الكوفة؛ لأنه هو المقصود ليتوصل إليه أو إلى مثله من الخصوصيات فيرد هذا المعنى إلى مطلق الابتداء بأن يقال هو لا ابتداء الغاية؛ لأن ذلك الأخص يستلزم هذا الأعم وقد تقدم تحقيق هذا غير ما مرة كررناه ليتضح؛ ولأن هذا محله فعلى هذا فقول المصنف فى تمثيل متعلق معنى الحرف (كالمجرور فى) نحو قولك (زيد فى نعمة) ليس بصحيح؛ لأن النعمة ليست متعلق معنى الحرف بهذا الاعتبار ضرورة أنه هو الظرفية والنعمة ليست نفس الظرفية وحمله على معنى كمطلق متعلق المجرور فى قولك زيد فى نعمة، وذلك أن هذا المجرور له متعلق خاص وهو ملابسه أعنى

فيقدّر في: (نطقت الحال) و: (الحال ناطقة بكذا): للدلالة بالنطق،

وصف النعمة أى ملابتها زيدا فيكون مطلق المتعلق مطلق ملابسة شىء لشيء ولا شك أن تلك الملابسة هى المشبهة بالظرفية التى هى متعلق معنى الحرف فى وجه هو اختصاص شىء بشىء واشتماله عليه فى الجملة فيعود الكلام إلى ما تقدم من أن التشبيه فى متعلق معنى الحرف بالمعنى السابق أولا ثم تبع ذلك استعمال الحرف فى المعنى الخاص بعد نقله عن المعنى الذى يعتبر له أصالة فيه غاية التكلف وينافيه قوله: للعداوة والحزن وينافيه ظاهر قوله: كالمجروح؛ لأن المجروح هو نفس النعمة لا متعلقه بهذا الاعتبار، وإنما جعل متعلق معنى الحرف الذى وقع فيه التشبيه ما ذكر دون المجروح نفسه، وإن كان يصدق عليه أن معنى الحرف متعلق به بمعنى أن النسبة التى وضع لها الحرف لها تعلق بذلك المجروح واختصاص به لما سنذكره بعد فى قوله: وفى لام التعليل إلخ، وهو أن نفس المجروح لو جعل هو محل التشبيه لكان هو محلا للاستعارة وهذه الاستعارة تصريحية عند المصنف فيقتضى اعتبار الاستعارة فى المجروح أولا أن يذكر المشبه به هنا وهو الطرف كالدائر مثلا، ولم يذكر هنا، وإنما ذكر المشبه فلم يصح جعل الاستعارة الأصلية فى المجروح بل فى متعلق معنى الحرف بالمعنى السابق وسيأتى تحقيق ما فى ذلك من البحث. نعم لو جعلت الاستعارة مكنيا عنها صح اعتبار الاستعارة فى المجروح وتكون استعارة الحرف تخيلية، ويأتى الآن تحقيق ذلك كما اعتبره السكاكى، وإذا تحقق بما تقدم أن التشبيه فى الفعل وما يشتق منه لمعنى المصدر وفى الحرف لمتعلق معناه. (فيقدر التشبيه) لأجل ذلك (فى) نحو قولك (نطقت الحال) بكذا (و) قولك (الحال ناطقة بكذا للدلالة بالنطق) أى يقدر التشبيه فيما ذكر واقعا بين الدلالة والنطق وذلك بأن تجعل دلالة حال إنسان على أمر من الأمور مشبها ويجعل نطق الناطق مشبها به ووجه الشبه بينهما ما لا يس كلاً منهما، من اتضاح المدلول والمعنى للذهن بكل منهما ولم يجعل الوجه إيضاح المعنى لأنه نفس الدلالة فلا يصح إلا بتكلف بأن يجعل وجه الشبه داخلا فى مفهوم الدلالة وخارجا عن مفهوم النطق فيكون

إيضاح المعنى بالحال هو المشبه ووجه الشبه جنسه، وهو مطلق إيضاح المعنى والنطق الذى هو المشبه به ملزوم للإيضاح وأكثر وجه الشبه ما يكون خارجا عن الطرفين فالحمل عليه مع الإمكان أقرب، ثم إذا قدر أن التشبيه كان أولا بين الدلالة والنطق قدر أن لفظ النطق استعير أولا للدلالة بذلك التشبيه ثم يشتق من النطق المستعار الفعل وسائر المشتقات؛ فتكون الاستعارة فى المصدر أصلية لأوليئها وفى الفعل وسائر المشتقات تبعية لتأخرها وفرعيتها وإنما قلنا قدر أن لفظ النطق استعير لأنه لا دليل على أنه لا بد أن يستعار لفظ المصدر أولا فالفعل المحقق هو تقدير الاستعارة لجواز أن لا يسمع إطلاق المصدر على غير معناه مجردا عن الفعل فإن قيل الدلالة كما قررت لازمة للنطق فكيف تجعل الدلالة مشبهة بالنطق مع أنه ملزومها إذ لا فائدة فى تشبيه الشيء بملزومه، ولا فى إدخال اللازم فى جنس الملزوم الذى هو مبنى الاستعارة بل إطلاق النطق على الدلالة من إطلاق اسم الملزوم على اللازم مجازا مرسلا فلا يكون من الاستعارة التبعية. قلنا: لا نسلم أن النطق يستعمل فى لازمه الذى هو الدلالة به بل فى دلالة الحال بخصوصها، ووجه الشبه بينهما متحقق كما تقدم، وهو اتضاح المعنى بكل منهما وإن كان اتضاحه فى النطق بواسطة مطلق الدلالة وفى دلالة الحال بنفس دلالتها فيكون اللفظ استعارة وعلى تقدير تسليم أنه مستعمل فى مطلق الدلالة فلا نسلم عدم صحة تشبيه لازم الشيء به عند وجود وجه ملابس لكل منهما يصح به التشبيه فنقول اعتبر التشبيه بين معنى النطق والدلالة فى ملابسه الاتضاح لأنه بالنطق أشهر فاستعير اللفظ. وغاية ما فى الباب أن لفظ النطق يصح أن يستعمل فى الدلالة بطريق التشبيه فيكون الانتقال فيه من الملزوم إلى اللازم بواسطة التشبيه، وجعل وجه الشبه وسيلة للزوم بين المنتقل عنه وإليه كما تقدم، فيكون استعارة، وأن يستعمل فيها برعاية علاقة للزوم بلا تشبيه ولا جعل وجه الشبه وسيلة وهو صحيح إذ اللفظ الواحد يجوز أن يكون استعارة ومجازا مرسلا باعتبار علاقته التشبيهية، ومطلق الزوم العارى

وفي لامِ التعليل؛ نحو: «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا»^(١):
للعداوة والحزن بعد الالتقاط، بعلته الغائية.....

عن التشبيه، وإذا كان الانتقال باللزوم في كل منهما فلفظ النطق في مطلق الدلالة لكونها لازمة لمدلولة فهو مجاز مرسل، ويلزم كونه مجازا مرسلا تبعيا في الفعل وما يشتق منه ولو لم يذكره كما تقدم، وإن استعمل في الدلالة لكونها تشبيهه في اتضاح المعنى بكل منهما لكون الاتضاح في النطق أشهر كما هو المراد هنا على ما قرر كان استعارة ويلزم كونه استعارة تبعية في المشتقات، وإذا فهمت ما قررنا اتضح المراد وانكشف الانتقاد والله الموفق بمنه.

(و) كذا يقدر التشبيه حيث وجدت الاستعارة التبعية (في لام التعليل) وذلك (نحو) الاستعارة في قوله تعالى: «فَالْتَقَطَهُ» أي: التقط موسى «آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ» أي ليكون «لَهُمْ» موسى «عَدُوًّا وَحَزَنًا» للعداوة والحزن أي يقدر في استعارة اللام في الآية أن العداوة والحزن الحاصلين (بعد الالتقاط) شباها (بلعته) أي بعلة الالتقاط (الغائية) وعلة الشيء الغائية هي ما يحمل على تحصيله ليحصل بعد حصوله، وذلك كمحبة موسى لآل فرعون، وتبنيهم له أي: اتخاذهم له ابنا، فإنه إنما حملهم على ضمهم له وكفالتهم له بعد الالتقاط ما رجوه في موسى من أنه يحبهم ويكون ابنا لهم يفرحون به، فلما كان الحاصل بعد فعلهم ضد ذلك من العداوة والحزن شبهت العداوة والحزن بالعلة الغائية المذكورة وهي المحبة والتبني، إما على طريق التهكم إشارة إلى أن ذلك فعل الجاهل بالعواقب، ويكون وجه الشبه منتزعا من التضاد بأن يجعل كالتماثل بواسطة التهكم، وإما على طريق التشبيه الحقيقي ويكون وجه الشبه مطلق الترتب، وإن كان في العلة الغائية تقديريا، وفي العداوة والحزن حصوليا بواسطة تخيل أن الحاصل كمقدر الحصول، وتخيل أن المقدر أقوى في الترتب لكونه أشهر وأكثر وقوعا باعتبار أصله، ولما قرر تشبيه العداوة والحزن بالمحبة والتبني - فيما ذكر -

استعيرت اللازم من أصلها وهى المحبة والتبني فاستعملت فى العداوة والحزن، وقد كان حقها أن تستعمل فى المحبة والتبني اللذين هما العلة الغائية فالاستعارة الأصلية بين المحبة والتبني والعداوة والحزن اللذين حصولهما هو المجرور فكانت الاستعارة فى اللام تبعا للاستعارة فى المجرور؛ لأن اللام لا تستقل فيكون ما اعتبر فيها تابعا للمجرور، وهذا الطريق أعنى جعل التشبيه للعداوة والحزن بالعلة الغائية فيما ذكر مأخوذ من كلام صاحب الكشف، وفرضه المصنف بناء على مذهبه فى الاستعارة التصريحية؛ لأن التبعية عنده من التصريحية وجعل متعلق معنى الحزن هو المجرور، ليكون التشبيه فيه موافقة لصاحب المفتاح وذلك حيث قال -أعنى صاحب الكشف-: معنى التعليل فى اللام وأراد على طريق المجاز؛ لأنه لم تكن داعيتهم إلى الالتقاط أن يكون لهم عدوا وحزنا، ولكن المحبة والتبني غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شبه بالداعى الذى يفعل الفاعل الفعل لأجله، وهو غير مستقيم على ما ذهب إليه المصنف من أن الاستعارة فى ذلك تصريحية؛ وذلك لأن المذكور فى التصريحية يجب أن يكون هو المشبه به سواء كانت تبعية أو أصلية إلا أن التبعية لا يكون التشبيه فيها فى نفس المفهوم من اللفظ المستعمل بل فى ملابسه كالمصدر المشتق منه الفعل والوصف، ومقتضى ذلك حيث قدر التشبيه فى متعلق معنى الحرف وأريد به المجرور أن يذكر المشبه به وهو العلة الغائية فى المثال والظرف كالدار فى نحو زيد فى نعمة ولم يذكر بل هو المتروك هنا نعم يستقيم على مذهب السكاكى الذى يجعل التبعية مكنيا عنها وسواء اعتبر فى كونها مكنيا عنها ما اعتبره المصنف فى الكناية وهو أن يضم التشبيه فى النفس ثم يذكر لوازم المشبه به أو ما اعتبره السكاكى فيها وهو أن يطلق المشبه على المشبه به ادعاء إذ يصح أن يعتبر أنه أضمّر تشبيهه العداوة والحزن بالعلة الغائية فى النفس، ثم ذكر ما هو لازم المشبه به وهو اللام، أو أنه أطلقت العداوة والحزن على العلة الغائية ادعاء، ثم ذكر ذلك اللازم، فالذى ينبغى أن يعتمد فى استعارة الحرف والفعل وشبهه أن التشبيه حيث

جعل في المجرور تكون به الاستعارة مكنيا عنها كما قررنا، ولا يستقيم حينئذ جعلها
تبعية؛ لأنها تصريحية على مذهب المصنف وقد علم أنه يجب أن يذكر فيها المشبه به،
وهو متروك في المثالين، فإن أريد جعلها تبعية على مذهبه وجب أن يجعل التشبيه في
متعلق معنى الحرف على ما قررناه في المراد بمتعلق معنى الحرف فيما تقدم، فيجعل
التشبيه في ليكون لهم عدوا وحزنا في متعلق معنى اللام وهو ترتب العلة الغائية بأن
يقدر تشبيه ترتب العداوة والحزن بترتب تلك العلة على طريق التهكم بجعل التضاد
كالتماثل كما تقدم، والوجه هو حصول مطلق الترتب وإن كان في العلة الغائية
رجائيا، وفي العداوة والحزن فعليا كما تقدم، أو هو حصول بعد طلب النفع على
التقدير أو الفعل أيضا، فلما شبه الترتب بالترتب جرت الاستعارة أولا في ذلك الترتب
اللازم للعلة أو لكون الشيء علة مع ما يشبهه وتبع ذلك نقل الحرف فيكون نقله
واستعماله نظير الأسد حيث نقل إلى الشجاع لنقل الحرف إلى ترتب شبيهه بالترتب
العلي الذي هو الأصل في الحروف، وذلك كما مر في نطق الحال، وهو أن
الاستعارة جرت في المصدر ثم تبع ذلك استعارة الفعل المأخوذ عنه، فيظهر بهذا جريان
التبعية على طريق التصريحية حيث صرح باللفظ المنقول عن أصله من حرف أو فعل،
ثم استعمل في غير ذلك الأصل وهو ما شبه بمعناه فيجب أن يراد بمتعلق معنى الحرف
العلة أي: كون الشيء علة يترتب على غيره؛ لأن ذلك معنى الحرف الذي إليه يرد
بطريق الاستلزام على ما تقدم لا المجرور كما ذكره المصنف سهوا هكذا يقرر هذا
المحل، ولكن يجب أن يتنبه في هذا المقام للفرق بين التبعية في الفعل وشبهه وبين التبعية
في الحرف فإن التبعية في الفعل وما يشتق منه هي أن يقدر نقل المصدر، أو ينقل بالفعل
لغير معناه الأصلي، ثم يشتق منه الفعل وشبهه، ولا يمكن تصور مثل ذلك في الحرف إذ
ليس هناك لفظ استعير أولا وتبعه استعارة الحرف، وإنما هناك تقدير التشبيه بين شيئين
إما أن يكونا معنيين أحدهما الكلي الذي يرد إليه معنى الحرف الجزئي، والآخر شبه بذلك

.....

المعنى على ما اخترناه فى متعلق معنى الحرف فيما تقدم، ومعلوم أن أحد هذين لم ينقل للآخر أو يكونا معنيين أحدهما هو الذى ينبغى أن يجر بالحرف فى الأصل والآخر هو المجرور الآن ولم ينقل أحدهما إلى الآخر أيضا فالتبعية فى الحرف برعاية أنه لما كان التشبيه فى معناه ما دام معنى له متعذرا اعتبر فيما يمكن فيه فتبع ذلك التجوز فى الحرف، وعلى هذا فقد تعذرت الاستعارة التصريحية فيه باعتبار ما وقع فيه التشبيه إذ لا يصح نقل المشبه به إلى المشبه كما لا يخفى وإذا تقرر هذا فجعل الاستعارة فى الحرف مكنيا عنها أقرب إذ ليس هنالك إلا إضمار التشبيه فى النفس وجعلها فى نفس الحرف على ما تقرر آنفا يفضى إذا أجريت الاستعارة على أصلها من بنائها على التشبيه إلى صحة التشبيه فى معناه، وهو متعذر اللهم إلا أن يكون ذلك على طريق التسامح وتسمية مطلق التجوز استعارة وادعاء أن المراد بالاستعارة الأصلية المتبوعة للحرف هنا كون المجرورين مشبهين أو المعنيين كذلك، فاستحق ملابس الحرف نقل اللفظ فيه وتبع ذلك نقل الحرف لغير أصله لا يجدى فى كون الاستعارة تصريحية لا فى الحرف ولا فى المتبوعين. أما فى الحرف فلأن التشبيه لم يقع فى معناه؛ لتعذره - كما تقدم -، وأما فى المجرورين أو المعنيين فلأن الحاصل وجود التشبيه وإضماره، ولا تصريح فيه ثم لا يستقيم بل لا يصح نقل لفظ المجرور أو نقل لفظ أحد المعنيين وإلا خرجت المسألة عن التبعية فى الحرف، وما لا يصح لا تبين التبعية عليه، فالمستقيم فى الحرف كون الاستعارة مكنيا عنها على أن يكون التشبيه فى المجرورين فما قيل وقررنا ما يفيد - فيما تقدم - من أن المشبه إن قدر فى متعلق معنى الحرف بالمعنى السابق كانت الاستعارة تصريحية، وإن قدر فى المجرورين كانت مكنيا عنها مستقيم فى المجرورين غير واضح فى غيرهما؛ إذ ليس هناك استعارة حقيقية تبعثها استعارة الحرف وإنما هناك تشبيه فقط نعم يفترق حال الاعتبارين فى أن متعلق معناه بالاعتبار السابق أقرب لما استعمل فيه من المجرور، فكان مفيد الأصلي مصرح به إذ الحرف أفاد الأصلي

ومدارُ قرينتها في الأولين على الفاعلِ؛ نحو: "نطقتِ الحالُ بكذا"، أو
المفعولِ؛ نحو: [من الرمل]:

قَتَلَ الْبُخْلَ وَأَحْيَا السَّمَاخَا

والتابع معا، وقربت إلى التصريحية بذلك الاعتبار فتأمل في هذا المقام ثم أشار إلى قرينة
التبعية فقال (ومدار) أى: ودوران (قرينتها) أى: قرينة الاستعارة التبعية إذا كانت تلك
التبعية (في الأولين) أى: في المذكورين أولا وهما الفعل وما يشتق منه (على الفاعل) أى
دوران جنس القرينة كائن على فاعل ذلك الفعل أو ما يشتق منه اللذين وقعت فيهما
التبعية ومعنى دورانها عليه عودها إلى كونها نفس الفاعل ليكون الإسناد الحقيقي إليه لا
يصح وذلك (نحو) قولك (نطقت الحال بكذا) فإن النطق الحقيقي يستحيل إسناده
للحال فدل كون المسند إليه وهو الفاعل نفس الحال المستحيل فيها النطق على أن
المراد بالنطق ما يصح إسناده لها، ومعلوم أنه هو الدلالة الشبيهة بالنطق في فهم المراد
ولما كان دوران الشيء لا يقتضى الملازمة الأبدية عرفا بل أكثرى لصحة انفكاك
الدوران كما يقال مدار عيش بنى فلان البر، ويصح أن يتعيشوا بغيره عبر بالمدار ليفيد
أن ما ذكر من القرينة أكثرى لصحة كونها حالية كأن يقال: نطق لى، فالمراد حيث
يدل الحال على أن الفاعل المحذوف هو ما لا ينطق بل يدل (أو المفعول) أى: تدور
قرينتها على الفاعل أو على المفعول بأن يكون تسليط الفعل أو ما يشتق منه على
المفعول غير مناسب فيدل ذلك على أن المراد بمعناها ما يناسب وذلك (نحو) قوله:

جمع الحق لنا في إمام (قتل البخل وأحيا السماخا)^(١)

فإن تسليط القتل على نفس البخل والإحياء على السماخ، وهو الجود لا
يصح فدل ذلك على أن المراد بكل منهما ما يصح تسلطه على متعلقاته مما يناسب
والمناسب للأول أن يراد به إزالة البخل والجامع بين الإزالة والقتل اقتضاء كل منهما

(١) البيت في الإيضاح ص(٢٦٩) بتحقيق د/عبد الحميد هنداوى، وهو لابن المعتز في ديوانه (١/٤٦٨)،
والمصباح ص(١٣٥).

ونحو^(١) [من البسيط]:

نَقْرِيهِمْ لِهْذِمِيَّاتٍ نَقْدُ بِهَا

أو المجرور؛ نحو: «فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»^(٢)

إعداماً فيما تعلق به بحيث لا يظهر ذلك المتعلق، والمناسب للثاني أن يراد به إكثار السماح، والجامع بين إكثار السماح وإحياء ما في كل منهما من ظهور متعلقه وانتشار آثاره (ونحو) أى: ومما كانت فيه القرينة هي المفعول قوله: (نقريهم) أى نجعل قراهم وهو الطعام المقدم للضيف أول نزوله (لهذميات) وتعدي قوله: نقريهم إلى اللهذميات التي هي بمنزلة الطعام يدل على أنه يصح أن يقال: نقريهم الطعام، ولا يخلو من وجود تأكيد مضمون الفعل؛ لأن القرى هو الطعام المقدم للضيف، وفي القاموس قراه أضافه، وهو يدل على عدم تعديه بنفسه، وكأنه على إسقاط الجار واللهذميات نسبة إلى اللهزم وهو القاطع من الأسنة والمنسوب إلى اللهزم هو الطعنات أى: نجعل قراهم عند اللقاء الطعنات باللهزم ويحتمل أن يراد باللهزم نفس الأسنة، وتكون ياء النسبة زائدة للمبالغة كما يقال: رجل أحمرى أى: أحمر فزيدت الياء؛ لإفادة المبالغة في الوصف بالحمرة فيكون المعنى أنا نجعل تقدم الأسنة إليهم قراهم والمآل في المعنى واحد فالمفعول الثاني وهو قوله: لهذميات لا يصح تعلق القرى به على أصله؛ إذ هو تقدم الطعام فعلم أن المراد به ما يناسب وهو تقدم الطعنات عند اللقاء أو الأسنة، ووجه الشبه إعطاء ما يصل من خارج لداخل عند أول اللقاء، فكان نقريهم استعارة تبعية لكونها فعلاً، وقد كانت أصلية للمصدر وتمازى البيت قوله: "نقد بها" ما كان خاط عليهم كل زراد والقدر القطع وزرد الدرع هو سردها أى: نسجها، والدرع مثل القميص ينسج من حلقات الحديد (أو المجرور) أى مدار قرينتها على الفاعل والمفعول والمجرور؛ لكون تعلق ذلك المجرور به لا يناسب (نحو) قوله تعالى: «فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ»

(١) البيت للقمامي في الإيضاح ص(٢٤٩) بتحقيق د/عبد الحميد هندأوى.. اللهزم: السنن القاطع.

القد: القطع. وعجز البيت: ما كان خاط عليهم كل زراد. سرد الدرع وزردا: نسجها.

(٢) التوبة: ٣٤.

وباعتبار آخر ثلاثة أقسام:

مُطْلَقَة: وهى ما لم تُقَرَّن بصفة ولا تفرع،

فإن التبشير إخبار يسر فلا يناسب تعقله بالعذاب فعلم أن المراد به ضده وهو الإخبار الحزن ووجه الشبه منتزع من التضاد بواسطة التهكم كما تقدم فى التشبيه فصار ذكر العذاب الذى هو المجرور قرينة على أنه أريد بالتبشير ضده، فإن قيل إذا كان التبشير إخباراً بمفروح به والعذاب هنا بمنزلة المفروح به تضمن الكلام نوعاً من التكرار، إذ لو استعمل فى المفروح به، وقيل بشره بقدوم أيه كان التقدير أخبره بمفروح به بقدوم أيه، فيكون كالتكرار أو كالبديل، وجعل ما بمنزلته قرينة يدل على خروجه عن معنى الفعل قلنا: التبشير إخبار يسر فى الجملة والمتعلق وهو المجرور خاص زائد على ذلك فإذا قيل: -مثلاً- بشره فمعناه أوقع له السرور فى خبرك وقولك بعده بقدوم أيه زائد على هذا المعنى فصح كونه خارجاً عن معنى الفعل، فيصح كون ما بمنزلته قرينة زائدة على الفعل ولو سلم فلا مانع من كون المتعلق كالتأكيد للفعل، وما بمنزلته يكون قرينة، ولو كان جزءاً والأول أظهر، وقد تقدم أن قوله: مدار يفيد أن القرينة قد تكون غير الفاعل والمفعول والمجرور فلذلك عبر به كالقرينة الحالية كقولك: قتلت زيدا عند دلالة حال التكلم على أن المراد بقتلت ضرباً شديداً.

أقسام الاستعارة باعتبار آخر:

ثم أشار إلى تقسيم آخر فى الاستعارة فقال (و) الاستعارة ينظر فيها (باعتبار آخر) غير اعتبار الطرفين والوجه الجامع واللفظ المستعار، وإذا نظر فيها بذلك الاعتبار وهو وجود الملائم لأحد الطرفين وعدمه فهى (ثلاثة أقسام) إما أن لا تقترن بشيء يلائم أحد الطرفين وهما المستعار منه وإليه، أو تقترن بما يلائم المستعار منه فهذه ثلاثة أقسام أولها:

المطلقة:

(مطلقة) أى: التى تسمى مطلقة لإطلاقها عن وجود قيد الملائم (وهى) أى:

المطلقة (ما) أى: الاستعارة التى (لم تقترن بصفة) تلائم أحد الطرفين (ولا تفرع) يلائم

والمراد: المعنوية، لا النعت النحوي.

ومجردة: وهى ما قرنَ بما يلائم المستعار له؛ كقوله [من الكامل]:

غَمْرُ الرَّدَاءِ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا غَلَقَتْ لَضِحَكْتِهِ رِقَابُ الْمَالِ

أحدهما ولا عبرة بوجود صفة أو تفريع فى الكلام لا يلائم أحدهما والمراد بالتفريع ذكر حكم يلائم أحد الطرفين سواء كان بصيغة التفريع والترتب بالفاء أو لا، مثال ما لم يقترن بأحدهما قولك عندى أسد عند قيام القرينة الحالية على أن المراد بالأسد الذى عندك الرجل الشجاع (والمراد) بالصفة هنا التى قلنا إنها قد لا تقترن الاستعارة بها ولا بتفريع فتكون مطلقة الصفة (المعنوية) أعنى ما دل على معنى من شأنه أن يقوم بالغير (لا) الصفة التى هى (النعت) النحوى فقط الذى هو أحد التوابع وقد تقدم مثل هذا الكلام فى باب القصر وتقدم بسطه وبيانه (و) الثانى من أقسام هذه الاستعارة المنظور إليها باعتبار وجود الملائم وعدمه (مجردة) أى: التى تسمى مجردة لتجردها عما يقويها من إطلاق أو ترشيح (وهى) أى المجردة (ما) أى: الاستعارة التى (قرن) لفظها (عما يلائم المستعار له) وهو المشبه سواء كان الملائم تفريعا كقولك رأيت أسدا يرمى فلجأت إلى ظل رمحه أو كان صفة حسية كقولك رأيت أسدا راميا مهلكا أقرانه أو صفة معنوية (كقوله:

غمر الرداء إذا تبسم ضاحكا) غلقت لضحكته رقاب المال^(١).

فالرداء وهو الثوب مستعار للعطاء ووجه الشبه صون كل منهما صاحبه عما يكره فالثوب يصون ما يلقي عليه من كل ما يكره حسا والعطاء يصون عرض صاحبه ومطلق الصون عما يكره مشترك بينهما، وقد أضاف إليه الغمر الملائم للعطاء الذى هو المستعار له إذ الغمر هو المحيط بالشئ المتراكم عليه، وكونه يلائم العطاء يقتضى كون

(١) البيت فى شرح المرشدى على عقود الجمان (٤٨/٢)، والإيضاح ص(٢٥٦) وهو لكثير.

ومرّشة: وهى ما قُرِنَ بما يلائمُ المستعارَ منه؛

استعماله فى العطاء أرحح، ولو كان قد يستعمل فى الثوب أيضا، إذ لو كان مشتركا بينهما على السوية لم يكن قسيما لما يلائم المستعار منه، والأرجحية بكثرة الاستعمال فيه دون الثوب، وهى تصح مع كونه فى الأصل مجازا فيه كالإذافة فى الشدائد، ولما كان ملائما للعطاء صار تجريدا للاستعارة عما يقويها من ترشيح وإطلاق، أما التقوية فى الترشيح فظاهرة، وأما فى الإطلاق فلعدم ظهور ما يشعر بالأصل لفظا، والقرينة على الاستعارة ما سيق فى الكلام وهو قوله:

.....إذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال

لأن معناه أنه إذا تبسم شارعا فى الضحك عرف السائلون أنهم تمكنوا من أخذ المال كيف أرادوا؛ لكونه صار من عادته أنه إذا تبسم فقد أذن فى ماله بلا تحجير يقال غلق الرهن إذا لم يكن انفكاكه فجعل ضحكته موجبا للتمكن من المال بحيث لا ينفك من أيدى السائلين. وقولنا فى تفسير ضاحكا شارعا فى الضحك يحتمل أن يراد بالضحك فيه ما زاد على التبسم فتكون الحال مؤسسة ويتوسع فى التقارن بين التبسم والضحك؛ بأن يجعلا متقارنى الوقوع فى الزمن الواسع ويحتمل أن يراد بالشروع نفس التبسم والأخذ فى مبادئ الضحك، فتكون الحال مؤكدة، ومعلوم أن الغمر ليست صفة نعتية فى التركيب (و) الثالث من هذه الأقسام (مرشحة) بفتح الشين (وهى ما قرن بما يلائم المستعار منه) دون ما يلائم المستعار له وسميت بذلك؛ لأن الاستعارة مبنية على تناسي التشبيه حتى كأن الموجود فى نفس الأمر هو المشبه به دون المشبه وأن اسمه هو الذى يطلق على معنى الطرفين لكونهما من حقيقة واحدة وذكر ما يلائم المشبه به دون المشبه يزيد فى إفادة قوة ذلك التناسي فتقوى الاستعارة بتقوى مبنائها لوقوعها على الوجه الأكمل أخذا من قولك رشحت الصبي إذا ربيته باللبن قليلا قليلا حتى يقوى على المص، ومنه المرشح للوزارة أى: المرئى لها حتى تقوى عليها والترشيح أيضا كما تقدم فى التجريد إما أن يكون بذكر صفة كقولك رأيت أسدا ذا لبد يرمى،

نَحْوُ: «أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ»^(١).

وإما أن يحصل بتفريع (نحو) قوله: تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ فإن الاشتراء مستعار من استبدال مال بآخر إلى استبدال الحق بالباطل واختياره عليه بدليل تعلقه بالضلالة والهدى بجامع ترك ما هو أخص بالتارك للاتصال ببذله المرغوب عند التارك ولما استعير الاشتراء للاستبدال المذكور فرع عليه ما يلائم الشراء من نفى الربح في التجارة، ونفيه يلائم المشبه به، وذلك مما يزيد في قوة تناسي التشبيه حتى كأن المشبه به هو الموجود فكان ترشيحا، أى: تقوية للاستعارة فتكون الاستعارة مرشحة، ثم إن الربح المنفى عنهم ينبغي أن يعلم أنه استعير للثواب والانتفاع الأخرى، وأن التجارة استعيرت لاتخاذهم ارتكاب الضلالة بدلا عن الهدى دأبا فكوهما ترشيحا إنما هو باعتبار أصل إطلاقهما لا باعتبار المعنى المراد في التركيب.

وهذا يعلم أن الترشيح وكذا التجريد قد يكونان باعتبار المعنى المراد في الحين ما في قوله: غمر الرداء بالنسبة للتجريد وقد يكونان باعتبار الأصل كما في هذا المثال بالنسبة للترشيح ثم إن هذا التقسيم إنما هو بعد وجود القرينة الدالة على الاستعارة وإلا لم توجد تجريدية بدون الترشيح، ويلزم -أيضا- أن لا توجد مطلقة أصلا؛ وذلك لأن الاستعارة لا بد لها من القرينة والقرينة ثلاث المشبه به فلو لم يعتبر التقسيم بعد وجودها كانت ترشيحية دائما إما مع وجود التجريد أم لا.

ويلزم عدم وجود المطلقة ويحتمل أن يعتبر مطلقا فتكون المطلقة الخالية من التجريد والترشيح هي التي قرينتها غير لفظ، بأن تكون خالية كما مثلنا لهما بذلك فيما تقدم ولا يشترط كون التفريع بصيغته كما ذكرنا، فلا يرد أن نحو قولك: اشترى فلان صحبة الظلمة بصحبة المساكين، ولا ربح له فيها خارج عن التفريع والوصف مع أنها مرشحة، لأن ذلك تفريع ولو لم يكن بصيغة ثم أشار إلى التجريد والترشيح لا مانع

(١) البقرة: ١٦.

وقد يجتمعان في قوله [من الطويل]:

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَذَّفٍ لَهُ لَبْدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تُقْلَمِ

من اجتماعهما بقوله: (وقد يجتمعان) أى التجريد والترشيح في استعارة واحدة بأن يذكر معها ما يلائم المشبه فقط، وما يلائم المشبه به فقط، وأما ذكر ما يلائمهما معا فليس مرادا وسنذكره وذلك (كقوله: لدى أسد شاكى)^(١) أى: تام (السلاح) ولا شك أن تمام السلاح مما يلائم المشبه وهو المستعار له الذى هو الرجل الشجاع فهو أعنى شاكى السلاح تجريد (مقذف) أى: مرمى به في الوقائع والحروب ولا شك أن المقذف بهذا المعنى مخصوص بالمستعار له، فيكون تجريدا أيضا ويحتمل أن المراد به مجرد الوقوع في المقاتلة أو القذف باللحم والرمى به، فيكون ملائما لهما معا فلا يكون تجريدا ولا ترشيحا بل هو في معنى الإطلاق (له لبدة) جمع لبدة وهى ما تلبد وتضام وتطارح من شعر الأسد على منكبيه ولا شك أنها مما يلائم المستعار منه وهو الأسد الحقيقى فهى ترشيح (أظفاره لم تقلم) أى: ليس ذلك الأسد من الجنس الذى تقلم أظفاره فعلى هذا يكون هذا القيد ترشيحا؛ لأن الأسد الحقيقى هو الذى ليس من شأنه تقليم الأظفار ويحتمل أن يراد مجرد نفى تقليم الأظفار، فيكون مشتركا ولا يكون ترشيحا، وإنما قلنا مشتركا لصحة نفى التقليم في بعض أفراد الأسد المجازى وهو الرجل الشجاع، والتقليم مبالغة في القلم ونفى المبالغة يرد كثيرا في كلام العرب للمبالغة في النفى الذى لا يبقى معه شيء من النفى كقوله تعالى: ﴿وَمَا رُبُّكَ بظَّالِمٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٢) فإنه للمبالغة في نفى الظلم لاستحالة في حقه تعالى لا لنفى المبالغة فيه الذى يصح معه ثبوت شيء منه، ثم إن إثبات اللبدة للرجل الشجاع إن استعمل في معنى صحيح كان استعارة فيه وكان الترشيح فيه باعتبار الأصل كما تقدم في الربح والتجارة، وإن لم ينقل لمعنى كان ترشيحا باعتبار معناه بلا نقل، فيؤخذ منه جواز الترشيح

(٢) فصلت: ٤٦.

(١) سبق تخريجه.

والترشيحُ أبلغُ؛ لاشتماله على تحقيقِ المبالغة، ومبناه على تناسي

التشبيه،

بلا معنى معتبر سوى مجرد المبالغة بذكر لوازم المشبه كما يأتي في الاستعارة التخيلية وتناسي التشبيه يقتضى الاعتبار الثانى كما يأتي في قوله: ويصعد إلخ تأمله.

فقد ظهر أن استعارة الأسد في البيت مقارن للتجريد والترشيح قيل والأقرب أن هذا القسم لا يسمى بأحدهما ولا بهما وأنه في مرتبة الإطلاق لتساوقهما بتعارضهما كالسنتين؛ لأن كلا منهما يشهد في أمر تناسي التشبيه بخلاف ما يشهد به الآخر والخطب في مثل هذا سهل.

(والترشيح) الذى هو ذكر ما يلائم المستعار منه (أبلغ) أى أقوى في البلاغة وأنسب لمقتضى الحال، وليس المراد به أقوى في المبالغة في التشبيه لأنه معلوم من ذكر حقيقته وإنما كان أقوى في البلاغة؛ لأن مقام الاستعارة هو حال إيراد المبالغة في التشبيه والترشيح يقوى تلك المبالغة كما لا يخفى فيكون أنسب لمقتضى حال الاستعارة وأحق بذلك المقتضى من التجريد والإطلاق لعدم تأكد مناسبتها لحال الاستعارة وكذا يكون أبلغ من الجمع بين الترشيح والتجريد لأنه في رتبة الإطلاق كما تقدم.

(ومبناه) أى وبناء الترشيح بمعنى إيجاده وتفريعه إنما يكون (على تناسي) أى: إظهار نسيان (التشبيه) ولو كان موجودا في نفس الأمر ويحصل ذلك التناسي بادعاء أن المستعار له هو نفس المستعار منه لا شيء شبيه به، فإن هذا الادعاء يقتضى أن الموجود في الخاطر هو المستعار منه فيتفرع على ذلك لوازمه لا لوازم المستعار له المقتضية لبقائه في الخاطر، وما ذكر المصنف من بناء الترشيح على التناسي لا يقتضى أنه لا يبنى على التناسي غيره بل يبنى عليه أيضا غيره كما تقدم في التعجب والنهى عنه بل نفس الاستعارة مبنية على التناسي، وإنما خص الترشيح بالذكر في هذا البناء لما فيه من شدة ظهور الدلالة على التناسي كما بينا، وإن كان التعجب والنهى عنه قريين منه

حَتَّى إِنَّهُ يَبْنِي عَلَى عُلُوِّ الْقَدْرِ مَا يَبْنِي عَلَى عُلُوِّ الْمَكَانِ؛ كَقَوْلِهِ [مِنَ الْمُتَقَارِبِ]:
وَيَصْعَدُ حَتَّى يَظُنَّ الْجَهْلُورُ بِأَنَّ لَهُ حَاجَةً فِي السَّمَاءِ

ثم أشار إلى جزئية من جزئيات ما فيه الترشيح لظهور البناء فيه على تناسي التشبيه بقوله: (حتى إنه) أى: فإن الشأن لأجل ذلك التناسي هو هذا وهو أنه (يبنى على علو القدر) الذي يستعار له لفظ علو المكان (ما يبنى على علو المكان) المستعار منه فحتى هنا ابتدائية وذلك (كقوله: ويصعد)^(١) ذلك الممدوح ومعلوم أن ليس المراد بالصعود معناه الأصلي وهو الارتقاء في المدارج الحسية والطلوع في الجو إذ لا معنى له هنا وإنما المراد به العلو في مدارج الكمال والارتقاء في الأوصاف الشريفة فهو استعارة من الطلوع الحسى إلى الطلوع المعنوى والجامع مجرد الارتفاع المستعظم في النفوس، أى: كون الشيء رفيعاً أى بعيد التوصل إليه ثم رتب على هذا العلو المستعار له ما يبنى على الارتفاع الحسى تناسياً لتشبيهه بذلك الحسى وأنه ليس ثم إلا الارتفاع الحسى الذى وجه الشبه به أظهر فقال (حتى يظن الجهلور) أى يصعد في تلك المدارج إلى أن يبلغ إلى حيث يظن الجهلور (بأن له حاجة في السماء) لبعده عن الأرض وقربه من السماء ولا شك أن القريب من السماء وظن أن له حاجة فيها مما يختص بالصعود الحسى فقد بنى على علو القدر المراد ما يبنى على علو المكان الحسى المستعار منه لفظ الصعود، وذلك المبني هو قربه من السماء وظن الجهلور أن سفره نحو السماء؛ حاجة؛ لأن السفر أصله قضاء الأوطار، ومعلوم أن ظن الجهلور أن له حاجة في السماء لم ينقل لمعنى في المستعار له، وإنما هو ذكر لازم من لوازم المشبه به؛ لإظهار أنه الموجود في التركيب لا شيء شبه به وبه علم أن الترشيح قد يكون لا معنى حاصل في الحالة الراهنة يكون غير معناه الأصلي وليس ذلك من الكذب؛ لأن الغرض إفادة المبالغة بذكر اللازم وذلك كاف في نفى الكذب .

(١) البيت لأبي تمام في شرح المرشدى على عقود الجمان (٤٩/٢)، وهو في ديوانه ص ٣٣٥ ط.
دار الكتب العلمية، وفي المصباح ص ١٣٨ والإشارات ص ٢٢٥.

.....

وهذا الكلام يحتمل وجهين أحدهما: أن يكون المراد بيان بعد هذا الصعود في الجو لا شيء آخر ويكون للرد على من عسى أن يزعم أن الصعود قريب فكأنه يقول له صعود عظيم ولعلوه هو بحيث يظن فيه الجهول القرب من السماء ويرد عليه أيضا أن صيغة الجهول التي هي للمبالغة لا تناسب؛ لأنه إذا كان بعده يظن فيه الجهول القرب من السماء أفاد أنه قاصر؛ لأن الصعود حينئذ باعتبار ذى النظر الصحيح ليس بحيث يظن أن له حاجة في السماء لعدم قربه منه فذلك النظر الصحيح، ويلزم على هذا أن يكون الجهل وعدمه باعتبار الانتهاء في الصعود وعدمه، فبالجهل يرى الانتهاء في ذلك الصعود والقرب من السماء، فيظن ما ذكر وذو النظر الصحيح لا يرى ذلك فلا يظن فعليه يكون الصعود قاصرا في نفسه؛ لأن العبرة بالنظر الصحيح، وقصره لا يناسب المدعى وهذا هو الذى اعتبره بعضهم فأورد البحث المذكور.

والآخر: أن يكون المراد الإشارة إلى كمال الممدوح واتصاله بجميع ما يحتاج إليه، ويكون الانتهاء في الصعود مسلما من كل أحد، وإنما النزاع في أنه هل بقيت له حاجة في السماء أم لا؟ فذكر أن كثير الجهل هو الذى يتوهم بذلك الارتقاء المفرط أن ذلك حاجة، وأما ذو النظر الصحيح فهو يعلم أن ذلك الإفراط في العلو لمجرد التعالى على الأقران لا حاجة له في السماء لكماله فيتضمن جميع الحوائج وهذا هو المراد، وبه تعلم مناسبة ذكر الجهول بصيغة المبالغة وأن فيه زيادة مدح فلا يرد كون العلو قاصرا لأنه مسلم، وإنما النزاع في الحاجة وعدمها فبين أنه إنما يتوهم بقاءها له في السماء كثير الجهل، والمراد بالحاجة هنا المعتادة للطلب في الأرض، فلا يرد أن نفى حاجة السماء سوء أدب لما فيه من نفى الحاجة إلى الرحمة السماوية، والتوجه له بالدعاء على أن المراد المبالغة المحوزة في المستحيلات لا الإخبار بالحقائق حتى يكون هنا سوء أدب أو غيره تأمله.

ونحوه: ما مر من التعجب والنهي عنه؛

(ونحوه) أى: ونحو ما ذكر وهو أنه يبنى على علو القدر المستعار له ما يبنى على علو المكان المستعار منه لأجل تناسى التشبيه حتى كأنه لا يخطر غير المشبه به (ما مر) فى صدر هذا الباب (من التعجب فى قوله:

قامت تظللنى ومن عجب شمس تظللنى من الشمس

وإنما كان هذا التعجب نحو ما ذكر من البناء فى وجه وهو أن إيجاد هذا التعجب لولا تناسى التشبيه لم يوجد له مساع، كما أن إيجاد ذلك البناء لولا التناسى لم يكن له معنى كما تقدم بيانه وتحقيقه فى التعجب كما تقدم ما علم من أنه لا عجب فى تظليل إنسان كالشمس من نفس الشمس الحقيقية وإنما يتحقق التعجب فى تظليل الشمس الحقيقية من الشمس المعلومة؛ لأن الإشراق مانع من الظل فكيف يكون صاحبه موجبا للظل ومعلوم أنه لولا التناسى ما جعل ذلك الإنسان نفس الشمس ليتعجب من تظليله بل شبهه بها (و) نحو ما ذكر من البناء أيضا ما مر من (النهي عنه) أى عن التعجب فى نحو قوله:

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زر أزراره على القمر

فإن القمر الحقيقى هو المعتاد لبلى الغلالة فلا يتعجب من بلاها معه لا الإنسان المشبه بالقمر وكونه جعل المستعار له قمرا حقيقيا إنما هو لتناسى التشبيه حتى كأن الموجود فى الخارج والباطن فى القلب هو القمر الحقيقى وإلا فالتشبيه يبقى الأصل المناق للنهاى عن التعجب؛ لأن من جملة ما يتعجب منه بلى غلالة إنسان كالقمر إن كان ذلك سريعا فلا معنى للنهاى عن التعجب ما دام التشبيه متذكرا لإنبائه عن الأصل الذى تقرر فيه التعجب، ثم إن التعجب هنا سببه إثبات ما لا يناسب الفرع الذى هو المستعار منه والنهي عنه سببه كون المثبت مناسبا له فاختلفا فى ثبوت المناسبة ونفيها وهو ظاهر ولما كان هذا مظنة أن يقال حاصل ما ذكر بناء ما للفرع على الأصل، وبناء ما للفرع على الأصل من باب جعل ما ليس بالواقع واقعا وهو كالكذب فما وجه

وإذا جاز البناء على الفرع مع الاعتراف بالأصل - كما في قوله [من المتقارب]:

هِيَ الشَّمْسُ مَسْكُنُهَا فِي السَّمَاءِ فَعَزَّ الْفُؤَادَ عَزَاءً جَمِيلًا
فَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْهَا الصُّعُودَا وَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْكَ النُّزُولَا

صحته؟ احتاج إلى مزيد تقرير لما تقرر بهذا الكلام فأشار إلى أن البلغاء اعتبروه لقصد المبالغة وأنه أحرى بالنسبة إلى ما وقع لهم من تفرع ما هو للفرع على الأصل وهو المشبه مع ذكرهما معا على طريق التشبيه رعاية لكون التشبيه روعى فيه الاتحاد بين الطرفين، فقرر ذلك بذكر بعض ما وقع لهم بقوله: (وإذا جاز البناء على الفرع) أى المشبه به (مع الاعتراف بالأصل) أى: المشبه وأراد بالبناء على الفرع ذكر ما يلائمه، وإنما سمي المشبه به فرعاً مع أنه أقوى من المشبه غالباً في وجه الشبه وأعرف به، ومع أنه هو الأصل المقيس عليه وسمى المشبه أصلاً؛ لأن المشبه هو المقصود في التركيب وهو المتحدث عنه إذ هو المخبر عنه في المعنى فإن النفي والإثبات في الكلام يعود إليه، أى: إلى شبهه فإنك إذا قلت زيد كالأسد فقد أثبت للمشبه شبهه بالأسد وهو المقصود بالذات، وإذا قلت: ليس كالأسد فقد نفيت شبهه به أيضاً بالمقصد الأول، وإن كان ثبوت الشبه أو نفيه للمشبه به حاصلًا أيضاً لكن تبعاً وحيث كان هو المقصود لإفادة أحواله في التراكيب عاد الغرض من التشبيه إليه وهو بيان حاله أو مقدارها أو إمكانه أو تزيينه أو تشيينه كما تقدم، وذلك لأنه هو المجهول أمره ولما كان المشبه بهذه المنزلة سماه أصلاً وسمى المشبه به فرعاً؛ لأن ما يستفاد له في التركيب تابع لما يستفاد للمشبه كتبعية الفرع للأصل (كما في قوله) أى: ومثال ما بنى فيه على الفرع الذى هو المشبه به مع الاعتراف بالأصل الذى هو المشبه قوله: (هى الشمس)^(١) أى: هذه المحبوبة نفس الشمس، فقد اعترف بالأصل وهو الضمير وبنى على الفرع وهو الشمس قوله: (مسكنها فى السماء) وإذا كان مسكنها فى السماء (فعر الفؤاد) أى فاحمل

(١) البيت في شرح عقود الجمان (٤٩/٢)، وهو لعباس بن الأحنف، وفي ديوانه ص (٢٢١)، وفي المصباح ص (١٣٩)، وأسرار البلاغة (١٦٨/٢).

فؤادك على العزاء وهو الصبر فقلوه: عز فعل أمر من عزاه حملة على الصبر (عزاء جميلا) وهو العزاء الذى لا قلق معه ولا تطلب، وذلك بالتنبيه لعدم إمكان الوصول فإن طلب ما لا يمكن ليس من العقل فى شىء ثم أكد بيان عدم إمكان الوصول بسبب كونها فى السماء بقلوه: (فلن تستطيع إليها الصعود) أى: فإنك لا تستطيع أنت الصعود إلى تلك الشمس إذ هى فى السماء الممتنع الوصول إليها عادة فقلوه: إليها مجرور متعلق بالمصدر (وهو الصعود) بناء على جواز تقديم المجرور على المصدر وإن بنا على امتناعه فيتعلق بمقدر والتقدير لن تستطيع أن تصعد إليها الصعود ويكون المذكور مفسرا للمحذوف (ولن تستطيع) تلك الشمس (إليك النزولا) والمجرور فى تعلقه بالمصدر الذى هو النزول كما قبله وإذا جعل الضمير كما تقدم عائدا على محبوبته، فقد اعترف بالأصل بأن ذكر وبني على الفرع ما تقدم، فإذا جاز البناء على الفرع مع ذكر الأصل المنافى ذكره لتناسى التشبيه الذى يبنى عليه البناء (فمع جحده) أى جحد الأصل الذى هو المشبه بأن يذكر المشبه به فقط وذلك فى الاستعارة (أولى) بالجواز لأنه عند الاعتراف بالأصل يبعد التناسى المقتضى لعدم خطوره، وأن الموجود الفرع فيبنى عليه ما يناسبه ومع جحده يكون قد نقل الكلام للفرع، وهو المشبه به حيث طوى ذكر المشبه فناسبه التناسى المقتضى أن لا خطوط ولا وجود للمشبه فى الخارج والعقل، وذلك مناسب لذكر ما يلائم ذلك الفرع، فإذا جاز البناء فى الأول مع وجود ما يناسب بحسب الظاهر فلأن يجوز فى التناسى لعدم المنافى أخرى وأولى فقلوه: فمع جحده أولى جواب إذا كما قدرناه بقربه لبعد ما بينه وبين الأول، فإن قلت إذا كان البناء أعنى ذكر ما هو للفرع موقوفا كما تقدم على تناسى التشبيه والتناسى كما قررت ينافية الاعتراف بالأصل امتنع البناء على الفرع عند ذكر الأصل فكيف يدعى جوازه؟ قلت: تناسى التشبيه عند جحد الأصل ظاهر وأما عند ذكره فنقول

.....
المنافى للبناء على الفرع هو ذكر التشبيه مع الإشعار بأنه باق على أصله وهو أنه لا يقوى المشبه قوة المشبه به ومجرد ذكر الطرفين لا إشعار فيه بما ذكر فيتناسى معه تناسى هذا التشبيه الأصلي بأن يجعل الطرفين ولو ذكرنا متحدين ويدعى أهما شىء واحد فى الحقيقة وإنما اختلفا بالعوارض التى لا تنافى البناء فهنا تناس لأصل التشبيه أيضا.

أو نقول المشبه به ذكر عند ذكر الطرفين معا مع لازمه ولكن هذا فيه مغمز؛ لأن ذلك لا يقتضى العراء عن المشبه فى المثال إذ يمكن الوصول إليه حينئذ، وإنما امتنع الوصول إلى المشبه به، وإن كان يمكن تصحيحه بتكلف لا يقال تقدم ما يقتضى أن مثل ما ذكر إنما فيه بناء ما للمشبه به على المشبه فى قوله: حتى إنه يبنى على علو القدر ما يبنى على علو المكان وهذا الكلام يقتضى أن الواقع بناء ما للفرع وهو المشبه به على نفس ذلك الفرع؛ لأننا نقول ما تقدم باعتبار ما فى نفس الأمر؛ لأن المراد فى الحقيقة هو المشبه وما هنا على الادعاء؛ لأن المشبه به هو المراد ادعاء فتأمل وهذا الذى تقرر قد ظهر أنه مبنى على أن المراد بالضمير هو المحبوبة، وأما لو أريد به القصة والجملة بعده خبر لم يكن هذا البيت شاهدا على المدعى، وإنما لم يحمل على إرادة القصة فينتفى الاستشهاد بالبيت بل حمل على إرادة المحبوبة لوجهين.

أحدهما أن قوله: فعز الفؤاد يعين إرادة المحبوبة؛ لأنها هى المأمور بالعزاء عنها والآخر ما ذكروا من أن ضمير القصة تكون الجملة بعدها مما يشك فيه ليفيد الإخبار تأكيد الإثبات، والجملة هنا متعينة المعنى لا يجرى فيها شك لأحد وهو أن مسكن الشمس السماء، ثم هذا حيث حذف أداة التشبيه كما فى المثال؛ لأن الاتحاد الذى ذكرنا أنه منشأ تناسى أصل التشبيه ظاهر فيه، وأما عند ذكر الأداة ففيه بعد؛ لأن الأداة تشعر بضعف المشبه عن مرتبة المشبه به ولكن يمكن الاعتبار المذكور فيه أيضا وهو ادعاء الاتحاد؛ إذ لا مانع من تشبيه أحد المتحدتين فى الحقيقة بالآخر بألة التشبيه وقد وقع فى كلام العجم النهى عن التعجب بناء على الاتحاد مع التصريح بالأداة وحاصل

المجاز المركب

وأما المركب: فهو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي.....

معناه النهى عن التعجب من قصر ذوائب أى شعر شخص شعره كالليل ووجهه كالربيع والليل فى الربيع مائل إلى القصر ومعلوم أن المائل إلى القصر فى الربيع هو الليل الحقيقى، والذى لا يتعجب من قصر ليله هو الربيع الحقيقى وقد غاص هذا الأعجمى على معنى لطيف قل من يتنبه له لغرابته فهو من الحسن والملاحة. بمكان كما لا يخفى.

ثم لما كانت المسائل المتقدمة فى المجاز وأمثلةا جارية على الأفراد أشار إلى مجاز التركيب فقال هذا المجاز المفرد.

المجاز المركب:

(وأما) المجاز (المركب فهو اللفظ) خرج العقلى عنه (المستعمل) خرج به اللفظ قبل الاستعمال (فيما شبه بمعناه الأصلي) أى من حيث إنه مشبه بمعناه الأصلي فيخرج المرسل الذى ليس معناه مشبها بمعناه الأصلي قبل الاستعمال؛ لعدم وجود الشبه بين المعنيين وكذا المرسل الذى استعمل فيما شبه بمعناه قبل ذلك لوجود الشبه لكن إنما استعمل لعلاقة غير الشبه؛ لأنه لم يستعمل من حيث الشبه وأراد بالمعنى الأصلي المعنى الذى دل ذلك اللفظ عليه بالمطابقة، ونريد بدلالة المطابقة هنا الدلالة التى لم يتوصل فى حصولها باللزوم أصلا لأنها أنسب بالمطابقة فتخرج دلالة المجاز مطلقا؛ لأن أصلها كما تقدم الانتقال من الملزوم إلى اللازم على الوجه الذى قررناه فى أول هذا الفن ولم نرد بالمطابقة ما يستفاد من اللفظ حال الاستعمال ولو بالوضع الثانى المتوصل إليه باللزوم ورعاية القرينة إذ لو أريد ذلك لم يصح اختصاص المطابقة بالمعنى الأصلي، فإن الدلالة بعد رعاية ذلك يصح أن تكون مطابقة أيضا؛ لأن المذهب الصحيح أن اللفظ المجاز يدل بالمطابقة أيضا وإنما تنفى عنه باعتبار رعاية سبب دلالاته وأصلها؛ إذ بذلك تكون لزومية بالوضع الثانى فليفهم.

تشبيه التمثيل؛ للمبالغة؛ كما يقال للمتردد في أمر: "إني أراك تقدّم رجلاً،
وتؤخرُ أخرى"،

(تشبيه التمثيل) خرج به مجاز الأفراد؛ لأن تشبيه التمثيل ما يكون وجهه
منتزعا من متعدد ومجاز الأفراد كالأسد للرجل الشجاع ليس وجهه وهو الشجاعة
منتزعا من متعدد كما تقدم وفي ذلك نظر؛ لأنه يقتضى أن عنقود الملاحية لو فرض
استعارته للثريا لم يكن مجازا مفردا؛ لأن وجهه منتزع من متعدد فلو كان أصل مجاز
التركيب كون الوجه منتزعا من متعدد كان نحو العنقود في الثريا مجاز التركيب ولا
قائل به.

تعريف مجاز التركيب بما ذكر لا يخلو من تسامح؛ لأنه إن جعل قوله: تشبيه
التمثيل ملغى في الإخراج به دخل مجاز الأفراد كله، وإن اعتبر دخل قسم العنقود وهو
مفرد وقد يجاب بأنه معتبر ولكن تشبيه التمثيل لا يسمى ذو اللفظ المفرد به وإن كان
الوجه فيه منتزعا من متعدد وفيه نظر لتقدم خلافه.

أو يقال يخرج نحو العنقود بالمثال فكأنه يقال ما وقع فيه تشبيه التمثيل بشرط
أن يكون كهذا المثال بأن لا يكون مفردا وفيه تمحل.

وقوله: (للمبالغة) متعلق بقوله: المستعمل أى هو اللفظ المستعمل فيما ذكر
لأجل المبالغة في التشبيه بأن يدعى دخول المشبه في جنس المشبه به كما تقدم وهو
يؤكد إخراج ما أخرجه بقوله: شبه بمعناه وهو المجاز المرسل ثم أشار إلى المثال الذى
قلنا إنه أخرج به ما فيه تشبيه التمثيل مع أفراد اللفظ بقوله: كما يقال للمتردد
(في أمر) فيتوجه إليه ويقدم عليه بالعزم تارة ويحجم بالعزم على غيره أخرى (إني
أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى) وأصل هذا الكلام أن بعض ملوك بني مروان بلغه
أن بعض من رآه ليس أهلا للبيعة توقف في بيعته وامتنع منها فكتب إليه أما بعد فإني
أراك في بيعتنا تقدم رجلا وتؤخر أخرى فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما
شئت.

.....
فقول القائل أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى مجاز مركب لابتناؤه على تشبيه التمثيل؛ لأنه شبه الصورة التي هي كون الإنسان مترددا في أمر فيقدم بالعزم عليه تارة ويحجم عنه بالاستخارة مرة أخرى بالصورة التي هي كون الإنسان القائم للذهاب حسا فيقدم رجلا تارة؛ لإرادة الذهاب ويؤخر أخرى لعدم إرادته ولا شك أن الصورة الأولى عقلية والثانية حسية والجامع بينهما ما يعقل من الصورة التركيبية التي هي كون كل منهما له مطلق الإقدام بالانبعاث لأمر في الجملة تارة والإحجام الحاصل بترك الانبعاث أخرى وهو أمر عقلى قائم في الصورتين مركب كما ترى باعتبار تعلقه بمتعدد؛ لأنه هيئة اعتبر فيها إقدام متقدم وإحجام مستعقب.

ولما اعتبر التشبيه بين الصورتين في الوجه المذكور نقل اللفظ الذى أصله أن يستعمل في الصورة الحسية واستعمله في الصورة العقلية للمبالغة في التشبيه بأن ادعى المستعمل دخول العقلية في جنس الحسية، وذلك اللفظ هو قوله: أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى وهو الدال على الحسية بالمطابقة وقد تقدم ما يؤخذ منه أن تخصيص الحسية التي وضع لها بالأصالة بالمطابقة إنما هو بالنظر إلى أن وضعها لا يتوصل إليه بواسطة اللزوم بخلاف العقلية التي كان اللفظ فيها مجازا فلم تسم الدلالة فيها مطابقة نظرا إلى أن أصلها اللزوم الذى به الانتقال من المعنى الأصلى إلى الثانى، وإن كان مجموع المعنى المدلول عليه بالوضع الثانى مطابقا عند المحققين أيضا.

وقوله: تقدم رجلا يعنى تارة وقوله: وتؤخر مفعول تؤخر محذوف أى تؤخرها يعنى تلك الرجل المقدمة وقوله: أخرى نعت لمرة والتقدير أراك تقدم رجلا مرة وتؤخر مرة أخرى إنما لم نجعل أخرى نعتا للرجل؛ لئلا يفيد الكلام أن الرجل المؤخرة غير المقدمة، وليس ذلك صورة التردد لأن الواقع أنه إذا أراد الذهاب رمى رجله أماما وإذا أحجم عنه رد تلك الرجل إلى موضعها، وسمى ردها إلى موضعها تأخيراً باعتبار منتهاها أولا فافهم.

وهذا التمثيل على سبيل الاستعارة،

فإن قلت قوله: أراك هل له دخل في التجوز والنقل أم هو حقيقة والتجوز فيما بعده قلت الظاهر أن لا دخل له؛ لأننا لو قلنا فلان يقدم رجلا ويؤخر أخرى حصل التمثيل أيضا ويحتمل أن له دخلا في خصوص المثال؛ لأن أصله الرؤية الحسية ولم توجد في المنقول إليه تأمل.

(ويسمى) المجاز المركب المذكور (التمثيل على سبيل الاستعارة) أما تسميته تمثيلا؛ فلأن وجهه منتزع من متعدد كما تقدم في أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، وأما التقييد بكونه على سبيل الاستعارة فللاحتراز من الالتباس بتشبيه التمثيل إذ من الجائز التساهل بإسقاط لفظ التشبيه ويبقى لفظ التمثيل. وقد يقال زيادة قيد قولنا: على سبيل الاستعارة ليطابق الاسم المسمى؛ لأن الواقع في هذا المجاز كما قدمنا أن تشبه حالة بأخرى على وجه المبالغة بإدخال جنس الأولى في الثانية ثم يستعمل لفظ الثانية في الأولى وذلك شأن الاستعارة فزيد؛ لتبين مطابقة الاسم للمسمى، ولكن هذا التوجيه في التسمية إنما يتبين إن ظهر وجه تسمية التشبيه الذى انتزع وجهه من متعدد بتشبيه التمثيل، ووجهه أن التمثيل في أصله هو التشبيه يقال مثله تمثيلا جعل له مثيلا أى: شبيها، ثم خص بالتشبيه المنتزع وجهه من متعدد؛ لأنه أجدر أن يكون صاحبه مثيلا وشبيها لكثرة ما اعتبر فيه إذ كثرة ما اعتبر في الشبه مما يقرب للمماثلة ويصعب تحقيق ما اعتبر لكثرته وتزداد بذلك غرابته فهو أحق بالمماثلة؛ لأن المماثلة الحقيقية لا تكون إلا بعد وجود أشياء ووجود أشياء أصعب من وجود الجملة، وخص المجاز المذكور باسم المثل والتمثيل لتلك الأجدرية ولغرابته بنقل اسم المثل المشعر مصدوقه بالغرابة والإعجاب إلى الصفة الرفيعة كما قال تعالى والله المثل الأعلى أى: الصفة الرفيعة العجيبة وإلى القصة العجيبة كقوله تعالى: ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ﴾^(١) أى: قصتها العجيبة مما يتلى عليكم وهو قوله تعالى: "فيها أنهار" الآية وإلى الحالة العجيبة

(١) محمد: ١٥.

وقد يسمَّى التمثيلَ مطلقاً،

كقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ إلى آخر الآية أى حالتهم الغريبة، ثم أشار إلى أن هذه التسمية قد تختص بقوله: (وقد يسمى) الجواز المركب المذكور (التمثيل) أى يسمى بهذا اللفظ حال كونه (مطلقاً) من التقييد بقولنا على سبيل الاستعارة أما التسمية الأولى فلا التباس فيها كما تقدم، وأما هذه فقد يقال تلتبس بالتشبيه المسمى بالتمثيل، وأجيب بأن الاصطلاح على أنه إذا أطلق انصرف للاستعارة وإذا أريد التشبيه قيل تشبيه التمثيل، وبه يعلم أن ما تقدم فى التشبيه فى قوله: خص باسم التمثيل ينبغى أن يكون على تقدير مضاف أى: خص باسم تشبيه التمثيل ولكن يقال فحينئذ لا يقال إن زيادة قيد قولنا على سبيل الاستعارة للاحتراز لأنه لا يذكر التمثيل فى التشبيه إلا مقيداً ويحاجب بما أشرنا إليه من أن الاحتراز عن أمر مجوز لا واقع، والخطب فى مثل هذا سهل وإنما تنازلنا للبسط هنا حيث ظهر منهم الاهتمام بهذه التسمية. وقوله: فى تعريف مجاز التركيب هو اللفظ المستعمل فيما شبه بمعناه الأصلي يقتضى أن الجواز المركب لا يوجد فى غير ما شبه بمعناه؛ لامتناع صدق المعرف على غير التعريف وفيه بحث؛ لأن ما تحقق فى المفرد باعتبار الوضع الشخصي يتحقق فى المركب باعتبار الوضع النوعى فإن مجازية المفرد إنما تتحقق بنقله عما وضع له بالشخص، فالأسد مثلاً وضع للحيوان المعلوم فنقله إلى ما يشبهه يصيره استعارة، والعين مثلاً وضع بالشخص للعين الباصرة فنقلها إلى البيئة لكون وصفه بها قوامه وكونه كلا والعين جزء يصيره مرسلًا، فإذا تحقق هذا بالوضع الشخصي فى المفرد فليتحقق مثله فى الوضع النوعى فى المركب فقولنا: إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى نقله لما يشبه الحالة التى وضع لها نوعه، وأعنى بنوعه هيئة إن واسمها مع كون خبرها فعلاً متعدياً لمثل ما ذكر يصيره استعارة وقوله:

هوأى مع الركب اليمانيين مصعد^(١)

(١) البيت فى الإيضاح ص(٥١) بتحقيق د/عبد الحميد هندأوى، وهو لجعفر بن علبسة الحارثى من مخضرمى الدولتين الأموية والعباسية، وهو فى معاهد التنصيص (١/٢٠١).

نقله عما وضع له نوعه وهو هيئة المبتدأ المخبر عنه باسم يتعلق به الظرف
المضاف لمثل ما ذكر إلى التحزن والتحسر اللازم لمضمون القول المذكور وهو كون
المحبوب مصعدا مع المركب أى مبعدا فإنه يستلزم تحزن المحب وتحسره يصيره مجازا
مرسلا مركبا فتخصيص المجاز المركب بما استعمل فيما شبه بمعناه مع ورود ما يصح
أن يكون من المرسل في المركب ومع صحة جريان قاعدتي المجازين فيه باعتبار الوضع
النوعي كجريانهما في المفرد بالوضع الإفرادى لا يظهر له وجه فيقال ما المانع من أن
يقال حيث صح فيه الوضع النوعى الذى يتضمنه الاستعمال الشخصى إن نقل لغير ما
وضع له لعلاقة المشابهة فاستعارة تمثيلية، وإن نقل لغيره لعلاقة أخرى كاللزم كان
مجازا مرسلا تركيبيا وهذا مما أهملوا تسميته والتعرض له مع أن الوجه الذى صح به
التمثيل يصح به غيره من المجاز، فلم يظهر وجه للإهمال نعم لو كان التجوز المذكور لا
باعتبار النقل عن المعنى الموضوع هو له نوعا بل باعتبار التركيب العقلى كما فى
الإسناد العقلى أمكن أن يقال لا يتصور فيه النقل الذى فى المرسل بخلاف المفرد لوضعه
لكن هذا التجوز باعتبار النقل المستلزم للوضع، فكما صح بواسطة التشبيه يصح
بواسطة غيره كما فى المفرد، فالتخصيص تحكم.

لا يقال المركب المنقول لأجل اللزم يدخل فى باب الكناية؛ لأننا نقول لا
مانع من نصب القرينة المانعة فيما يصح أن يكون كناية فيكون مجازا، وقد ذكروا أن
الكناية قد يتفرع عنها المجاز كما فى قوله تعالى ﴿وَلَا يَنْتَظِرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾^(١) فإنه
عند الزمخشري مجاز متفرع عن الكناية فإن نفى النظر المتضمن لنحو هذا التركيب
كناية باعتبار من يصح منه النظر الحسى عن الغضب على الذى لا ينظر إليه، ومجاز
متفرع عنها باعتبار من لا يصح منه النظر الحسى كما فى الآية، وحاصل ذلك أن
اللفظ الذى يراد به اللازم مع صحة إرادة اللزم كناية وإذا عرضت لذلك اللفظ قرينة

(١) آل عمران: ٧٧.

ومتى فشا استعماله كذلك، سَمِيَ مَثَلًا؛

مانعة عن إرادة الأصل كان مجازا متفرعا عن الكناية فلا يتم ما ذكر حجة في ترك التعرض لما ذكر وقد أجب عنه بأن كل تركيب نقل إلى غير أصله كنقل الإخبار إلى الإنشاء لا يخلو بالاستقراء من التجوز في مفردة ومنه نشأ التجوز فيه فاكتمل. بما في ذلك المفرد من استعارة أو إرسال عن أن يعتبر في المركب بخلاف التمثيل لا يعتبر فيه التجوز في مفرداته بل هي على أصلها وإنما التجوز في المجموع.

ويرد بأن الاستقراء لا يتم وكيف يتم مع صحة نقل ما نسبته خبرية لإنشائية كما سلمه المحيب من غير رعاية شيء من مفرداتها، لا يقال النسبة من حيث هي متحدة وإنما الاختلاف في المفردات؛ لأننا نقول معلوم بالضرورة الخلف بين الإنشائية والخبرية وكلاهما لا يستفاد إلا من التركيب لا من المفرد ونعني بالنسبتين ما يحسن السكوت عليه منهما، ولا نغنيهما من حيث تصورهما حتى يمكن التجوز في المفرد الدال عليهما. نعم النسبة الخبرية التي هي الوقوع وأن لا وقوع متحدة في المفهوم فنقل لفظة معنية منها إلى أخرى ليس إلا باعتبار بعض المفردات لاتحادها تأمل.

(ومتى فشا استعماله) أى: استعمال المجاز المركب حال كونه (كذلك) أى كائنا على حسب الاستعارة (سمى مثلاً) فالمثل هو المجاز المركب الفاشى الاستعمال فهو أخص من التمثيل على سبيل الاستعارة وقوله: كذلك إن احترز به عن تشبيه التمثيل لم يكن له معنى؛ لأن الكلام في المجاز فلا معنى للاحتراز عن التشبيه ويلزم فيه تشبيه الشيء بنفسه؛ لأن المجاز المذكور هو ما كان على حسب الاستعارة وإن احترز به عن مجاز التركيب الذى ليس على حسب الاستعارة فلم يذكره ولم يعتبره كما تقدم، وأيضا الضمير في فشا عائد على المجاز المركب على سبيل الاستعارة فلا معنى لتشبيهه بالمجاز على سبيل الاستعارة ليخرج مجاز آخر إذ هو تشبيه الشيء بنفسه وإخراج ما لم يعتبر لسديهم أو لا وجود له أصلا، ولو وجد واعتبر أمكن تصحيح الكلام فجعل الضمير في فشا عائدا على مطلق المجاز المركب من باب الاستخدام لكنه لم يعتبر.

ولهذا لا تُغيَّرُ الأمثالُ.

فعلى كل حال قوله: كذلك لم يظهر لذكره وجه مستقيم ومثل هذا في عبارة الإيضاح (ولهذا) أى ولأجل أن أصل المثل تمثيل على سبيل الاستعارة يقال (لا تغير الأمثال) وذلك؛ لأن أصل المثل الذى هو الاستعارة إنما حقيقتها أن ينقل نفس لفظ المشبه به إلى المشبه من غير تغيير إذ الاستعارة مأخوذة من استعارة الثوب من صاحبه، ولا شك أن الثوب المستعار هو الذى كان عند صاحبه لا غيره، ومتى غير اللفظ صار غير المستعار، ولأن الألفاظ تختلف بالتغيير ولو في الهيئة وتعد ألفاظاً أخرى فإذا كان هذا طريق الاستعارة - والمثل فرد من الاستعارة إلا أنه مخصوص بالفشو - وجب أن يكون على سبيلها فلو غير خرج عن كونه لفظ المشبه به فيخرج عن كونه استعارة فيلزم خروجها عن كونه مثلاً؛ لأن رفع الأعم يستلزم رفع الأخص فتغيير اللفظ يستلزم رفع كونه لفظ المشبه به ورفع لفظ المشبه به يستلزم رفع الاستعارة؛ لأنها أخص منه إذ كل استعارة لفظ المشبه به وليس كل لفظ للمشبه به استعارة فيلزم من رفعه رفعها ثم يلزم من رفعها رفع ما هو أخص وهو المثل وذلك ظاهر.

ولما وجب أن لا يغير المثل وجب أن لا يلتفت إلى ما استعمل فيه وهو ما يقتضيه الحال من تذكير وتأنيث وتثنية وإفراد وجمع فيؤنث إن كان كذلك في أصله، وإن استعمل في مقام التذكير وكذا العكس، ويفرد إن كان أصله كذلك وإن استعمل في مقام التثنية والجمع وكذا العكس وأصل لفظ المثل هو المسمى بمورد المثل وما استعمل فيه بعد ذلك هو المسمى بمضربه فلا يلتفت إلى مقام المضرب، وإنما المعتبر المورد للوجه الذى ذكرنا وهو التحافظ على كونه استعارة لا للتحافظ على غرابته؛ لأن الغرابة فيه قد لا ينافيها بعض التغيير، ونعني بفشو الاستعمال أن يستعمل كثيراً في مثل ما استعمله فيه القائل الأول مثلاً قوله: الصيف ضيعت اللبن كان أصله ومورده أن امرأة تزوجت شيخاً كبيراً ذا مال فكرهته فطلبت منه الطلاق فطلقها فتزوجت شاباً فقيراً ثم أصابها سنة^(١)

(١) السنة: فحط وفقر.

[فصل]

فأرسلت إلى الشيخ الأول تطلب منه اللبن فقال للرسول قل لها الصيف ضيعت اللبن أى لما طلبت الطلاق فى الصيف أوجب لها ذلك أن لا تعطى لبنا فلما قال لها الرسول ذلك وضعت يدها على زوجها الشاب فقالت: مذاق هذا خير أى: لبنة المخلوط بالماء على جماله وشبابه مع فقره خير من الشيخ ولينه ثم نقله الناقل الأول لمضرب هو قضية تضمنت طلب الشيء بعد تضييعه والتفريط فيه ثم فشا استعماله فى مثل تلك القضية مما طلب فيه الشيء بعد التسبب فى ضياعه فى وقت آخر فصار مثلا لا يغير بل يقال ضيعت بكسر التاء والإفراد ولو خوطب به المذكر أو المثنى أو المجموع.

ثم لما كان قولنا أنشبت المنية أطفارها بفلان قد اتفق على أن فيه الاستعارة المكنى عنها والاستعارة التخيلية.

واختلف فى تقرير الاستعارتين وفى تحقيق معناهما فيه على أوجه ثلاثة أحدها ما يفهم من كلام الأقدمين وثانيها ما اعتبره السكاكى وسيأتيان وثالثها ما ذهب إليه المصنف وكان مقتضى مذهب المصنف أنهما ليستا من الاستعارة السابقة إذ هما عنده فعلان من أفعال النفس لا لفظ كما فى الاستعارة المتقدمة جعل لهما فصلا على حدة لمخالفتها ما تقدم عنده فقال:

فصل فى بيان الاستعارة بالكناية والاستعارة التخيلية:

(فصل): فى بيان الاستعارة بالكناية والاستعارة التخيلية وقد تقدم أنهما عند المصنف فعلان من أفعال النفس أحدهما إضمار التشبيه والآخر إثبات اللوازم على ما سيذكره المصنف، ومعلوم أنهما بهذا الاعتبار غير داخلين فى تعريف المجاز، إذ هو لفظ فالاستعارة الداخلة فى تعريف المجاز السابقة إنما أطلقت عليهما على سبيل الاشتراك اللفظى، ولما أراد المصنف استيفاء ما يطلق عليه لفظ الاستعارة ولو كان الإطلاق على سبيل الاشتراك اللفظى أتى بهذا الفصل لبيانهما كما بينا آنفا فأشار إلى بيانهما بقوله:

قد يُضمَرُ التشبيهُ في النفس؛ فلا يصرَّح بشيء من أركانه سوى المشبه، ويدلُّ عليه: بأن يُثَبَّتَ للمشبه أمرٌ يختصُّ بالمشبه به،

(قد يضمَر التشبيه) أى: قد يستحضر المتكلم تشبيه شيء بشيء على وجه المبالغة وادعائه في نفسه أن المشبه داخل في جنس المشبه به ويحتمل أن يراد بالإضمار استحضار أن لفظ المشبه تضمن ما شبه بغيره على وجه المبالغة فيكون الإضمار متعلقا باللفظ وهو في التحقيق عائد لاحتمال الأول كما لا يخفى؛ إذ لا معنى للإضمار في اللفظ إلا استحضار أن معناه مشبه بغيره والاستحضار نفسى وإذا أضمر التشبيه في النفس على الوجه المذكور أبقى الكلام على أصله.

(فلا يصرح بشيء من أركانه) أى من أركان التشبيه المضمَر في النفس (سوى المشبه) أى لا يصرح من الأركان إلا بالمشبه؛ لأن الكلام يجرى على أصله والمشبه هو الأصل إذ لو صرح مع ذلك بالمشبه به أو بالأداة لم يكن التشبيه مضمرا كما لا يخفى وما تقدم من أنه يجب في التشبيه أن يذكر المشبه به إنما هو في التشبيه المصطلح عليه وهو ما يدل عليه بالأداة ظاهرة أو مقدرة، وهذا التشبيه المضمَر المسمى بالاستعارة بالكناية ليس من قبيل التشبيه المصطلح عليه؛ لأن الإضمار والدلالة بالأداة الملفوظة أو المقدرة في المشبه به متنافيان مع زيادة أن التشبيه المضمَر يعتبر فيه المبالغة، وادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به بخلاف التشبيه الاصطلاحي.

ولما كان التشبيه المضمَر خفيا والكلام يحتاج فيه إلى بيان المقاصد احتجج إلى ما يدل إليه ويسمى إثبات ذلك الدال تخيلية كما يأتى وإلى ذلك أشار بقوله: (ويدل عليه) أى وتقع الدلالة من المتكلم على ذلك التشبيه المضمَر (ب) أمر وهو (أن يثبت لـ) ذلك لـ (لمشبه) الذى لا يذكر من الأطراف غيره (أمر مختص بالمشبه به) بأن يكون من لوازمه المساوية له، فإذا أضمر تشبيه المنية بالسبع مثلاً أثبت للمنية التى هى المشبه ما هو من خواص الأسد الذى هو المشبه به ويجب أن يكون ذلك اللازم مما يكون به كمال وجه الشبه في المشبه به أو قوامه على ما يذكره المصنف، ومثال ما به

فيسمى التشبيه استعارةً بالكناية، أو مكنياً عنها، وإثباتُ ذلك الأمر للمشبه
استعارةً تخيليةً؛

الكمال الأظفار في الأسد فإن الشجاعة والجرأة فيه التي هي الوجه لم يكمل مقتضاها
الذى هو الافتراض إلا بتلك الأظفار كما قيل:
وما الأسد لولا البطش إلا بهائم:

ولا بطش بدون الأظفار ومعلوم أن الذى أثبت للمشبه على هذا نفس خاصة
المشبه به ولم توجد في المشبه فيكون إثباتها لتدل على التشبيه؛ لأن إثبات خواص
الشيء لغيره يدل على أنه ألحق به ونزل منزلته فيفهم التشبيه وإلا كان الكلام
تخافتاً، وإذا كان المثبت نفس الخاصة للدلالة على التشبيه فليس ثم شيء أطلق عليه لفظ
الخاصة متحقق حساً أو عقلاً، وإنما وجد، ثم مجرد إثبات اللازم للدلالة فهنا على ما
ذكره المصنف فعلاً كما تقدم إضمار التشبيه في النفس على الوجه المذكور والآخر
إثبات لازم المشبه به للمشبه وكلاهما يحتاج إلى أن يسمى باسم يخالف الآخر
(فيسمى) الأمر الأول وهو (التشبيه) المذكور المضمّر في النفس (استعارة بالكناية أو)
يسمى استعارة (مكنياً عنها) أما تسميته بالكناية بأن تقيد التسمية بلفظ الكناية أو
يقال مكنياً عنها؛ فلأن التشبيه المذكور لم يصرح به بل دل عليه بذكر خواص المشبه
به المفيدة بنسبتها للمشبه أنا ألحقناه بالمشبه به وجعلناه في مرتبته، وأما تسميتها
بالاستعارة فمجرد تسمية اصطلاحية عارية عن المناسبة وقيل في بيان المناسبة؛ إنه لما
ذكرت اللوازم وأثبتت للمشبه دل ذلك على أن المشبه ادعى دخوله في جنس المشبه به
حتى استحق خواصه وادعاء الدخول شأن الاستعارة، فسمى ذلك التشبيه لأجل ذلك
استعارة (و) يسمى الأمر الثانى وهو (إثبات ذلك الأمر) المختص بالمشبه به كالأظفار
في المثال السابق (للمشبه استعارة تخيلية) أى: يسمى إثبات ذلك للمشبه استعارة
تخيلية أما تسميته استعارة فلاجل أن متعلقه استعير أى: نقل عما يناسبه ويلائمه
واستعمل مع ما شبه بأصله وأما تسميته تخيلية؛ فلأن متعلقه وهو ذلك المنقول مختص

كما في قول الهذلي^(١) [من الكامل]:

وَإِذَا الْمَنِيَّةُ أَنْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةٍ لَا تَنْفَعُ

شَبَّهَ الْمَنِيَّةَ بِالسَّبْعِ فِي اغْتِيَالِ النُّفُوسِ بِالْقَهْرِ وَالْغَلْبَةِ،

بالمشبه به بحيث لا يوجد في غيره وله معه خصوصية إذ به كمال وجه الشبه فيه أو قوامه على ما أشرنا إليه فيما مر، وسنحققه في كلام المصنف فكان استعماله مع المشبه مع ذلك الاختصاص وتلك الخصوصية تشعر أنه نفس المشبه به حيث نسب له ما يختص به، ويخيل للسامع أنه من جنسه حيث لا يلبسه ما يلبسه.

ثم لما كان الأمر المختص بالمشبه الذى يكون إثباته تخيلا لا بد أن يكون به كمال وجه الشبه في المشبه أو قوامه كما ذكرنا احتاج إلى مثالين للاستعارة المكنى عنها باعتبارهما فأشار إلى مثال الأول بقوله: وذلك (كما) أى كإضمار التشبيه وإثبات ما يختص بالمشبه به الكائنين (في قول الهذلي وإذا المنية) وهى الموت (أنشبت أظفارها) أى علققت أظفارها بهالك ومكنتها منه (ألفيت) أى وجدت عند ذلك الإنشاب (كل تميمه) أى: كل معاذة وهى الخرزة بفتح الراء تعلق على الصبي لتكون له حجابا من العين والهلاك والجنون فى زعمهم (لا تنفع) أى: إذا علق الموت مخالبه بشيء ليذهب به ويهلكه بطلت الوقايات والحيل وأسباب النجاة، ثم أشار إلى بيان التشبيه فى ذلك وإلى بيان الوجه وتحقيق أن إثبات ما يختص بالمشبه به فى المثال به كمال الوجه فقال (شبه) الهذلي فى نفسه (المنية بالسبع فى اغتيال النفوس) وإتلافها وأخذها (بالقهر والغلبة) بحيث لا يتصور عند نزوله مقاومته ودفاعه بل تأخذها بسطوة

(١) أورده محمد بن على الجرجاني فى الإشارات ص ٢٢٨، والهذلي هو أبو ذؤيب، خويلد بن خالد بن محرث شاعر مخضرم، والبيت من قصيدة له يرثى فيها بنه، وقد هلكوا فى عام واحد، مطلعها:

أمن النون وربها تتوجع * والدهر ليس بمعتب من يجزغ

من غير تفرقة بين نفاعٍ وضَرارٍ، فأثبت لها الأظفار التي لا يحمل ذلك فيه بدونها، وكما في قول الآخر :

وَلَمَّا نَطَقْتُ بِشُكْرِ بَرِّكَ مُفَصِّحًا فَلِسَانُ حَالِي بِالشَّكَايَةِ أَنْطَقُ

القهر (من غير تفرقة) في الناس (بين نفاع) أى: كثير النفع منهم (وضرار) أى كثير الضرر أى: لا تبالي بأحد ولا ترحمه بل تأخذ من نزلت به أيا كان بلا رقة منها على من يستحق الرحمة ولا بقيا أى رحمة منها على ذى فضيلة يستحق أن يراعى وذلك شأن السبع عند غضبه أو شرهه على الافتراس (ف) لما شبه المنية بالسبع فيما ذكر (أثبت لها) أى لتلك المنية (الأظفار التي لا يكمل ذلك) الاغتتيال والأخذ (فيه) أى فى السبع (بدونها) أى: لا يكمل بدون تلك الأظفار وإنما قال لا يكمل؛ لأنه يمكن الاغتتيال فى السبع بالأنياب ويوجد بها ولكن تمامه بالأظفار التي يقع البطش بها ويضم بها للأنياب وذلك؛ لأن غيره يشارك السبع فى الاغتتيال والأخذ بالأنياب لكن مع الضعف عن أفعال الأسد المختص بالأظفار ولهذا قيل كما قدمناه:

وما الأسد لولا البطش إلا بهائم

والمراد بالأظفار أظفار مخصوصة يقع بها الاغتتيال لا مطلق الأظفار كما لا يخفى، ولما أثبت للمنية الأظفار المخصوصة بالأسد كان فى ذلك إشعار بالمبالغة فى التشبيه وتحقيق أنه جعلها من جنس الأسد حيث أثبت لها ما هو من خواصه التي لا يثبت إلا له فاقتضى ذلك تشبيه المنية بالسبع فى نفسه على وجه المبالغة، وهو المسمى عند المصنف استعارة بالكناية وصار إثبات الأظفار لها استعارة تخييلية أى يسمى بذلك لما تقدم ثم أشار إلى مثال الثانى، وهو ما تكون فيه القرينة بها قوام الوجه بقوله: (وكما) أى وكالتشبيه والتخييل الكائنين (فى قول الآخر^(١)) ولئن نطقت بشكر برك) أى: بشكر إحسانك وعطفك حال كوني (مفصحا) بذلك الشكر ولما صح أن يكون النطق على وجه الإجمال كان قوله: مفصحا حال مؤسسة وجواب الشرط مقدر أى فلا

(١) البيت فى شرح المرشدى على عقود الجمان (٥٢/٢) وهو للعتبي، وفى الإشارات ص (٢٢٨).

شبه الحال بإنسان متكلم في الدلالة على المقصود؛ فأثبت لها اللسان
الذى به قوامها فيه.

يكون لسان مقالى أقوى في النطق من لسان حالى، فحذف هذا الجواب وأقام مقامه
لازمه وهو قوله: (فلسان حالى بالشكاية أنطق) هذه القضية اتفاقية لدفع ما يتوهم من
كون النطق الحسى لا يجامعه كون النطق الحالى أقوى منه فقوله: فلسان حالى أنطق
بالشكاية (شبه) فيه (الحال بإنسان متكلم) فأضمر التشبيه في النفس ومعلوم أن التشبيه
بين الحال وذلك الإنسان إنما هو (في الدلالة) أى وجه الشبه فيهما هو دلالة الحاضر
(على المقصود فـ) أضمر التشبيه في النفس استعارة بالكناية كما تقدم ثم (أثبت لها)
أى أثبت للحال (اللسان الذى به قوامها) أى به حصل قوام تلك الدلالة وأصل قوام
الشيء ما يقوم به ويوجد منه كأجزاء الشيء ولذلك يقال في الخيوط التى يضفر منها
الحبل إنما قوامه والمراد به هنا نفس قوام الشيء أى: وجوده وتحققه، وذلك أن الدلالة
في الإنسان المتكلم وهو المشبه به لا تقرر لها من حيث إنه متكلم حقيقة إلا باللسان
وأما وجودها من الإنسان بالإشارة فلا يرد؛ لأن المشبه به على ما ذكر المصنف هو
الإنسان من حيث إنه متكلم لا من حيث إنه مشير، ولما أثبت لها اللسان الذى به
القوام كان ذلك الإثبات استعارة تخيلية، وقد تقدم وجه تسميتها تخيلية فتحصل مما
تقرر عند المصنف أن لفظي الأظفار والمنية كل منهما حقيقة لاستعمالهما في معنهما
الحقيقي، وهو ما وضع له في الأصل، وكذا لفظ الحال واللسان وليس في كلا البيتين،
وكذا كل ما يشبههما مجاز لغوى أصلاً؛ لأنه لفظ والموجود فيهما على ما ذهب إليه
المصنف كما تقدم فعلا من أفعال النفس وأحد الفعلين في الأول إضمار تشبيه المنية
بالأسد في النفس، وذلك الإضمار كما تقدم فعل من الأفعال وثانيهما فيه إثبات
الأظفار للمنية وأحد الفعلين في الثاني إضمار تشبيه الحال بالإنسان المتكلم وثالثهما فيه
إثبات اللسان لها ويسمى الأول وهو الإضمار فيهما استعارة بالكناية، ويسمى الثاني
وهو إثبات ما به كمال الوجه أو قوامه فيهما استعارة تخيلية كما تقدم، وهذان الفعلان

متلازمان أعنى إضمار التشبيه المسمى بالاستعارة بالكناية وإثبات ما يختص بالمشبه به المسمى بالاستعارة التخيلية؛ لأن التخيلية قرينة المكنى عنها فلا تخلو المكنى عنها عن قرينتها والتخيلية يجب أن تكون مع المكنى عنها إذ لو صحت في التصريحية أو في مجاز آخر كانت ترشيحا إذ الفرق بين الترشيح والتخييل مع أن كلا منهما لازم المشبه مخصوص به أن الترشيح في غير المكنى عنها، والتخييل في المكنى عنها فإن قلت فهل يتصور بينهما فرق آخر سوى كون الترشيح للتصريحية أو المجاز المرسل، وكون التخييل قرينة للمكنى عنها؟ قلت: قد قيل إن التخييل لا بد أن يكون به كمال الوجه أو قوامه كما يؤخذ من كلام المصنف وتمثيله والترشيح يكون بمطلق اللازم المختص وورد على ما ذكر من تلازم التخييل والمكنى عنها أن نحو قولنا أظفار المنية الشبيهة بالسبع نشبت بفلان ليس فيه مكنى عنها للتصريح فيه بالتشبيه والمكنى عنها يجب إضمار التشبيه فيها والأظفار تخيل؛ لأنها استعملت مع المنية على نحو استعمالها معها عند كون الكلام فيه الاستعارة بالكناية.

وأجيب بأن هذا الكلام على تقدير صحته في كلام البلغاء ووروده تكون الأظفار فيه ترشيحا للتشبيه لا تخيلا؛ لأن الترشيح لا يختص بالاستعارة التصريحية بل يكون في التشبيه ويكون في المجاز المرسل بل ويكون في المكنى عنها بعد وجود قرينتها التي هي التخيلية، فضابط الترشيح أن يذكر ما يلائم المشبه به أو المتحوز فيه من غير اشتراط المبالغة في التشبيه، وإن كانت هي أنسب من غيرها؛ لأن ذكر ما يلائم الأصل يقوي الاهتمام بمناسبته للفرع ففي الاستعارة يعتبر بعد قرينتها وكذا المجاز المرسل، وفي التشبيه يعتبر مطلقا أما مثاله في التشبيه فالتركيب المذكور إن صح وأما مثاله في المكنى عنها على هذا فكأن يقال أنشبت المنية أظفارها بفلان ولها لبد وزئير مثلا وأما مثاله في التصريحية فكما تقدم في قوله:

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

.....

وأما مثاله في المجاز المرسل فكقوله صلى الله عليه وسلم لأزواجه الطاهرات: "أسرعكن حقوقا بي أطولكن يدا"^(١) فإن اليد مجاز مرسل عن النعمة؛ لحصولها عن اليد والطول الذي هو الإنعام والتفضل الذي أخذ منه أطول يناسب اليد الأصلية؛ لأن الإنعام باليد، ولكن يرد على هذا أن الإنعام يلائم النعمة أيضا لتعلقه بها فيكون مشتركا بين الأصل والفرع فلا يكون ترشيحا ومعنى "أطولكن" أكثركن طولا بفتح الطاء أى: تفضلا وعطاء وحمله على الطول الذي هو ضد القصر ليناسب اليد الأصلية فيكون ترشيحا يؤدي إلى خلو الكلام عن الإخبار بكثرة الجود المقصود، اللهم إلا أن يقال استعير الطول للاتساع في العطاء فيكون ترشيحا باعتبار أصله على ما تقدم وسنقره، ثم ما فسر به المصنف الاستعارة بالكناية وهو إضمار التشبيه في النفس شيء لا مستند له في كلام السلف ولا هو مبنى على المناسبة اللغوية، أما عدم بنائه على المناسبة اللغوية؛ فلأن إضمار التشبيه ليس فيه نقل لفظ إلى غير معناه فيكون مناسبا؛ لأن يسمى بالاستعارة كما يناسب نقل اللفظ الذي هو المجاز اللغوي، وأما كونه لا مستند له في كلام السلف فلأنه لم ينقل عن أحد منهم ما ذكر المصنف.

نعم الشيخ عبد القاهر ذكر فيما سماه المصنف تخيلا ما يناسب ما ذكره المصنف فقال في يد الشمال: إن اليد ثبتت للشمال مع أنها ليست من لوازمه لا لمعنى أطلقت عليه ونقلت له بل لتدل على تشبيه الشمال بمالك له تصرف ويد ولكن لم يسم التشبيه الذي جعلت اليد دليلا عليه استعارة لا بالكناية ولا بغيرها وإنما قال اليد استعارة ولكن لا لشيء يشار إليه إشارة حسية أو عقلية بل استعير ليدل على التشبيه.

وأما السكاكي فجعل المنية في المثال السابق استعارة بالكناية؛ لأنها استعيرت للسبع ادعاء وجعل التخيلية هي الأظفار على أنها نقلت لصورة وهمية وسيأتى البحث معه في ذلك للمصنف فهذان مذهبان في تفسير الاستعارة بالكناية في نحو:

(١) رواه مسلم.

وإذا المنية أنشبت أظفارها

والمذهب الثالث وهو أقربها وأنسبها بالتسمية اللغوية ما يفهم من كلام السلف وهو أن إيجاد الاستعارة بالكناية بأن يكون ثم لفظ قصد استعارته بعد المبالغة في التشبيه، ولكن لا يصرح بذلك اللفظ بل بذكر رديفه الدال عليه الملازم له لينتقل منه إلى ذلك المستعار على قاعدة الكناية في أن ينتقل من اللازم المساوي إلى الملزوم فقولنا أظفار المنية نشبت بفلان، يقصد بالأظفار فيه أن تكون كناية عن السبع المقصود استعارته للمنية كاستعارة أسد للرجل الشجاع، فإذا استعمل بهذا القصد فقد صح أنا لم نصرح بالمستعار المقصود الذى هو السبع بل كنينا عنه ونبهنا عليه بمرادفه لينتقل منه إلى المقصود استعارته، فيتحقق بهذا الاعتبار هنا مستعار منه وهو حقيقة الأسد الذى هو الحيوان المفترس، والمستعار له وهو المنية، واللفظ المستعار وهو لفظ السبع الذى لم يصرح به، ولكن كنينا عنه برديفه، فلفظ السبع يناسب أن يسمى استعارة على هذا لأنه منقول حكما وكونه بالكناية ومكنيا عنه برديفه أمر واضح على هذا أيضا وبنحو هذا صرح صاحب الكشف كما فهمه عن الأقدمين حيث قال: إن من أسرار البلاغة ولطائفها يعنى أن المقام إذا اقتضى الاستعارة دون الحقيقة لقصد التأكيد والمبالغة لمناسبتها مدح أو ذم أو يكون ذلك خطاب الذكى دون الغبى، فإن من لطائف تلك البلاغة التى هى أن يؤتى بالاستعارة المناسبة للمقام أن يسكتوا عن ذكر الشيء المستعار ثم يرمزوا إليه أى: يشيروا إليه بذكر شيء من روافده المساوية له، فينبهوا بذلك الرمز على مكانه، أى: على ثبوت السبع مثلا وتقرر معناه للمنية، وبه يعلم أن هذه الكناية من قبيل الكناية في النسبة للعلم بأن الأظفار ليست كناية عما يتصور من السبع بل عن إثباته وأنه كان معناه متحققا بالدعوى للمشبه، وذلك نحو شجاع يفترس أقرانه، فإن هذا الكلام فيه تنبيه على أن الشجاع ثبتت له الأسدية ورمز إلى ذلك بشيء من روافده وهو الافتراس المستعمل في إهلاك الأقران.

لا يقال المكنى عنه على هذا هو ثبوت معنى الأسد لا لفظه فلم يكن عنه حتى يسمى استعارة بالكناية بل نقول إنما كنى في الحقيقة عن تشبيه المنية بالأسد فيعود لما ذكر المصنف من أن التخيلية أتى بها للدلالة على التشبيه؛ لأننا نقول كون الأظفار كناية عن ثبوت معنى الأسدية للمنية يستدعى تبعية إطلاق لفظ السبع على المنية فبهذا الاعتبار كانت الأظفار كناية عن اللفظ أيضا؛ لإشعارها به وأما رد كلام المصنف إلى هذا فهو نهاية التكلف؛ لأن كون التخيلية دليلا على التشبيه كما هو صريح مذهبه لا يستلزم كونه دليلا على ثبوت معنى المشبه به للمشبه المستلزم لاعتبار نقل اللفظ الذى هو مذهب غيره فظاهر مذهبه ينافى ما ذكرت وإن كانت المبالغة في التشبيه تقتضى النقل لكن تصريح المصنف بالتشبيه يبعد كون التخيلية دليلا على النقل.

لا يقال بعد ذلك كله لا يصدق أنه لفظ استعمل في غير معناه فلا يكون مجازا لغويا أيضا؛ لأننا نقول المجاز اللغوى هو ما استعمل حقيقة أو تقديرًا فهذا المذهب أحق من غيره وأقرب لما تقرر تأمل.

فقد ظهر مما ذكر الزمخشري أنه فهم من كلام الأقدمين أن المستعار في المثال لفظ السبع مثلا وقد ترك تصريحًا ورمز إليه ببعض روافده وهذا الكلام ذكره في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾^(١) حيث قال شاع استعمال النقص في إبطال العهد بعد تشبيه العهد بالحبل في كونه وصلة بين المتعاهدين كما يصل الحبل بين متعلقيه ثم نظر بشجاع يفترس أقرانه وقد فهم من كلام الزمخشري أن قرينة الاستعارة بالكناية قد تكون استعارة تصريحية فإن النقص على ما ذكره استعير لإبطال العهد، وكذا الافتراض استعير لإهلاك الأقران ومع ذلك فكل منهما قرينة وذلك حيث يقتضى الحال أن التشبيه في الأصل للمكنى عنه كالحبل هنا فإن استعارة النقص إنما تعتبر بعد تشبيه العهد بالحبل إذ لم يستعمل النقص مستقلا عن العهد فيكون ضابط القرينة على هذا أن

(١) البقرة: ٢٧ .

وكذا قول زهير [من الطويل]:

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ
وَعُرِّيَ أَفْرَاسُ الصَّبَا وَرَوَّاحِلُهُ

يقال: إن كان للمشبه في المكنى عنها لازم يشبه ما يرادف المشبه به كانت تلك القرينة منقولة استعارة تحقيقية كما في «يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ» وشجاع يفترس أقرانه، وإن لم يكن للمشبه لازم يشبه الرديف كانت القرينة تخيلية كما في أظفار المنية وإنما صح كون الافتراس والنقض كناية عن الاستعارة المكنى عنها مع استعمالهما في معنى هو لازم المشبه؛ لأنهما استعمالا فيما ادعى أنه نفس أصلهما فكانا كنايةين باعتبار الإشعار بالأصل وبه يعلم أن مذهب السلف لا يقتضى ملازمة التخيلية للمكنى عنها لصحة كون قرينتها عندهم استعارة تصريحية إلا أن يدعى أنها تصريحية باعتبار المعنى المقصود في الحالة الراهنة وتخييلية باعتبار الإشعار بالأصل وعلى ظاهر مذهب المصنف من أن التخيلية استعملت في معناها حقيقة يكون نحو شجاع يفترس أقرانه ليس من المكنى عنها في شيء، وكذا نحو «يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ» بل يكون الافتراس والنقض تصريحيتين تبعيتين والعهد تجريد في الثانية، والأقران والشجاع تجريد في الأولى، وذلك يخالف ما دققه الزمخشري فيهما حتى ادعى أن ذلك من لطائف البلاغة، وإنما كان ذلك من لطائف البلاغة، لأن التوصل إلى المجاز بالكناية أغرب وأقوى من ذكر نفس المجاز كما لا يخفى، ثم أشار إلى مثال آخر فيه الاستعارة بالكناية والتخيلية فيها، مما يكون به قوام الوجه الذى هو أحد القسمين السابقين، وإنما أتى به مع تقدم مثال آخر فيه للإشارة إلى أن من أمثلة المكنى عنها ما يصح أن يكون من التصريحية على ما يقرره بتأويل سيذكره فيه فقال: (وكذا قول زهير صحا)^(١) من الصحو وهو الإفاقة من السكر، استعير هنا للسلو وارتفاع العشق والرجوع عنه بجماع انتفاء ما يغيب عن المرشد والمصالح فصحا. بمعنى سلا (القلب عن حب) سلمى وأقصر باطله) يقال: أقصر

(١) البيت في شرح المرشدى على عقود الجمان (٥٢/٢)، وهو لزهير في ديوانه ص(١٢٤)، والمصباح ص(١٣٢).

أراد أن يبين أنه ترك ما كان يرتكبه زمن المحبة من الجهل، وأعرض عن
معاودته فبطلت آلاته،

عن الشيء إذا ألق عنه وتركه مع القدرة عليه، وقصر عنه إذا تركه مع عدم القدرة عليه، وباطل القلب ميله إلى الهوى، ومعنى أقصر باطل القلب امتنع عنه وتركه بحاله الأولى فعلى هذا لا يحتاج إلى أن يجعل الكلام من باب القلب، وأن الأصل: أقصر القلب عن باطله، ومعلوم أن الاستناد إلى الباطل مجازى بناء على أن الإقصار ترك الشيء مع القدرة عليه (وعرى) القلب (أفراس الصبا ورواحله) أى رواحل الصبا ومعنى تعرية القلب أفراس الصبا أن يحال بينه وبين تلك الأفراس وتزال عنه، ويحتمل أن يكون نائب فاعل عرى هو الأفراس فيكون المعنى أن أفراس الصبا ورواحله عريت من سروجها وآلات ركوبها، ويكون ذلك كناية عن ترك الانتفاع بها فى الأسفار وعلى كل حال فهو مما يلائم المشبه به فيكون تخيلا، ثم أشار إلى تحقيق معنى الاستعارة بالكناية فى البيت وإلى بيان المراد به على تقدير وجود الاستعارة المذكورة فيه بقوله: (أراد) زهير (أن يبين) بهذا الكلام (أنه ترك ما كان يرتكبه) أى: يفعله (زمن) أى فى زمن (المحبة) والهوى لسلمى وأضرابها (من الجهل والغى) بيان لما والمراد بالجهل والغى الأفعال التى يعد مرتكبها جاهلا بما ينبغى له فى دنياه أو فى آخرته، ويعد بسببها من أهل الغى أى: عدم الرشد لارتكابه ما يعود عليه بالضرر من المعصية وما ينكره العقلاء (وأعرض) عطف على ترك أى: ترك ما تقدم من الجهل والغى وأعرض (عن معاودته) بالعزم على ترك الرجوع إليه (ف) لما أعرض عنه (بطلت آلاته) التى توصل إليه من حيث إنه توصل إليه من الحيل والمنال والمال والإخوان والأعوان، فالضمير فى معاودته وآلاته عائدان على ما فى قوله لما كان يرتكبه وهو ظاهر، وليس قوله: فبطلت آلاته تفسيرا لقوله: وعرى أفراس الصبا وإلا لزام كون الأفراس والرواحل أو تعريتها استعارة حقيقة كما يأتى فى الوجه الثانى المقتضى لخروج الكلام عن وجود الاستعارة المكنى عنها فيه، بل لما كان ترك معاودة الشيء وهجرانه مستلزما لبطلان ما يوصل إليه من حيث

فَشَبَّهَ الصَّبَا بِجَهَةِ مِنْ جِهَاتِ الْمَسِيرِ؛ كَالْحَجِّ وَالتَّجَارَةِ، قَضَى مِنْهَا الْوُطَرَ؛
فَأَهْمَلَتْ آلَاتُهَا، فَأَثَبَتْ لَهَا الْأَفْرَاسَ وَالرَّوَاحِلَ،

إنه يوصل إليه رتب قوله فبطلت آلاته على ذلك الترك، وأما الأفراس والرواحل وتعريتها أو التعرى عنها فعلى حقيقتها؛ لأنها تخيل، والتخيل عند المصنف على حقيقته كما تقدم، فلما أراد زهير ما تقدم لزم كون الصبا بكسر الصاد مع القصر وهو الميل إلى الجهل والفتوة الذي بين أنه أعرض عنه وأهمله فبطلت آلاته بمنزلة جهة من الجهات التي أعرض عنها بعد قضاء الأوطار (فشبه حينئذ ذلك) (الصبا بجهة من جهات المسير) أى من الجهات التي يسار إليها (ك-) جهة (الحج و) كجهة (التجارة قضى منها) أى: من تلك الجهة (الوتر) أى: الحاجة الحاملة على ارتكاب الأسفار إليها (ف-) لما قضى منها الوتر (أهملت آلاتها) الموصلة إليها طلباً لقضاء الأوطار؛ لأن اتخاذها لتلك الأوطار وقد قضيت وذلك مثل الأفراس والرواحل والأعوان والأقوات السفرية ومزادتها، ووجه الشبه بينهما الشغل التام بسبب كل منهما لاستيفاء مراد الصبا واستيفاء المراد من الجهة وركوب المسالك الصعبة في كل منهما من غير مبالاة في ذلك الشغل بمهلكة تعرض فيه، ولا احتراز عن معركة تنال فيه، حتى قضى بذلك الشغل الوتر فأهمل آلات كل منهما، فوجه الشبه يدخل فيه قضاء الوتر والإهمال؛ لأن التشبيه إنما هو باعتبار الفراغ والإهمال بعده، ويحتمل أن يريد بالصبا ما يدعو إليه من الجرائم فيكون الوجه: الشغل؛ لاستيفاء تلك الجرائم واستيفاء المراد من الجهة إلخ.

وعلى كل فالمشترك فيه كون الشغل لمطلق الاستيفاء فصار التشبيه المذكور استعارة بالكناية لإضمماره في النفس (ف-) احتاج إلى قرينة من التخيل ولذلك (أثبت له) أى: للصبا بالمعنيين السابقين بعض ما هو مختص بتلك الجهة، وأثبت له (الأفراس والرواحل) التي بها قوام الوجه في جهة السير والسفر، وإنما قلنا إنها قوامه بناء على الغالب؛ لأن الغالب في الجهة البعيدة التي يحتاج فيها إلى مشاق وهي المشبه بما انعدام السفر فيها بانعدام الآلات لينعدم قضاء الوتر فينعدم الوجه، أو بناء على السير المعتبر المحقق به الوصول بسرعة، وإلا فالسير يوجد بدونها

فَالصَّبَا مِنْ الصَّبْوَةِ بِمَعْنَى الْمِيلِ إِلَى الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ؛ وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ أَرَادَ بِالْأَفْرَاسِ
وَالرَّوَاحِلِ: دَوَاعِيَ النُّفُوسِ، وَشَهَوَاتِهَا، وَالْقُوَى الْحَاصِلَةَ لَهَا فِي اسْتِيفَاءِ
الذَّاتِ، أَوْ الْأَسْبَابِ الَّتِي قَلَّمَا تَتَأَخَذُ^(١) فِي اتِّبَاعِ

فَيَكُونُ الْمُنَاسِبُ أَنْ يَمَّا كَمَالَهُ لَا قَوَامَهُ كَمَا قَالَ؛ فَصَارَ إِثْبَاتُ الْأَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ بِنَاءً
عَلَى هَذَا التَّشْبِيهِ تَخْيِيلًا؛ لِأَنَّهَا مِنْ خَوَاصِّ الْمَشْبَهِ بِهِ وَاسْتَعْمَلَتْ عَلَى حَقِيقَتِهَا مَعَ الْمَشْبَهِ.

(فَالصَّبَا) عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْمَشْبَهُ (مِنْ الصَّبْوَةِ بِمَعْنَى الْمِيلِ إِلَى
الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ) وَقَدْ تَقَدَّمَ بَيَانُ ذَلِكَ يَقَالُ: صَبَا صَبَا بِالْقَصْرِ وَكَسَرَ الصَّادِ وَصَبْوَةً
وَصَبَا أَيْ: مَالَ إِلَى الْجَهْلِ وَالْفُتُوَّةِ، وَالْمُرَادُ بِالْفُتُوَّةِ: الْأَفْعَالُ الْمُرْتَكِبَةُ فِي حَالِ الشَّبَابِ،
وَتَفْسِيرُ الصَّبَا بِمَا ذَكَرَ مَوْجُودٌ فِي الصَّحَاحِ لِلْجَوْهَرِيِّ وَلَيْسَ هُوَ الصَّبَاءُ بِفَتْحِ الصَّادِ
وَالْمَدِّ بِمَعْنَى اللَّعِبِ مَعَ الصَّبِيَّانِ يَقَالُ: صَبَى صَبَاءً بِالْمَدِّ كَسَمِعَ سَمَاعًا إِذَا لَعِبَ مَعَ
الصَّبِيَّانِ، وَإِنَّمَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَا يَتَأْتَى فِيهِ التَّشْبِيهُ الْمَذْكُورُ إِلَّا عَلَى تَكْلُفٍ، وَلَمْ
نَحْتَرِزْ بِقَوْلِنَا عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ عَنِ الْإِحْتِمَالِ الْآتِي؛ فَإِنَّهُ لَا يَتَأْتَى فِيهِ التَّشْبِيهُ بِالصَّبَاءِ
بِمَعْنَى اللَّعِبِ مَعَ الصَّبِيَّانِ إِلَّا بِتَكْلُفٍ أَيْضًا كَمَا لَا يَخْفَى وَسَنَشِيرُ إِلَيْهِ.

(وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ) أَيْ زَهِيرًا (أَرَادَ) بِالْأَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ (دَوَاعِيَ النُّفُوسِ وَشَهَوَاتِهَا)
مِنْ عَطْفِ الْمُرَادِ فِي هَذَا الْمَحَلِّ إِذِ الدَّوَاعِي هُنَا هِيَ الشَّهَوَاتُ (وَالْقُوَى الْحَاصِلَةُ لَهَا فِي
اسْتِيفَاءِ الذَّاتِ) فَإِنْ أَرَادَ بِالْقُوَى الْحَاصِلَةَ فِي الْاسْتِيفَاءِ مَا يَحْمِلُ عَلَى الْاسْتِيفَاءِ فَهِيَ
الشَّهَوَاتُ وَالدَّوَاعِي الْمَذْكُورَةُ أَيْضًا، وَإِنْ أَرَادَ مَا تَسْتَعِينُ بِهِ النُّفُوسُ مِنَ الصَّحَّةِ
وَالْفَرَاغِ وَالتَّدْبِيرِ وَالْجُهْدِ الرُّوحَانِيِّ وَالبَدَنِ كَانَ مِنْ عَطْفِ الْمُبَايِنِ وَعَلَى كُلِّ حَالٍ فَوَجَّهَ
الشَّبَهَ بَيْنَ الدَّوَاعِي وَمَا ذَكَرَ وَبَيْنَ الْأَفْرَاسِ وَالرَّوَاحِلِ كَوْنِ كُلِّ مِنْهُمَا آلَةً لِتَحْصِيلِ مَا
لَا يَخْلُو الْإِنْسَانُ عَنِ الْمَشَقَّةِ فِي تَحْصِيلِهِ.

(أَوْ الْأَسْبَابِ) أَيْ: يَحْتَمِلُ أَنْ يَرِيدَ زَهِيرٌ مَا ذَكَرَ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَرِيدَ بِالْأَفْرَاسِ
وَالرَّوَاحِلِ الْأَسْبَابَ الظَّاهِرِيَّةَ (الَّتِي قَلَّمَا تَتَأَخَذُ) أَيْ تَجْتَمِعُ مِنْ قَوْلِكَ: تَأَخَذَتْ هَذِهِ الْأُمُورَ
إِذَا أَخَذَتْ بَعْضُهَا بَعْضًا فَاجْتَمَعَتْ أَيْ: لَا تَجْتَمِعُ غَالِبًا (فِي اتِّبَاعِ) أَيْ: عِنْدَ اتِّبَاعِ

(١) فِي (مَتْنِ التَّلْخِيصِ) وَ(طِ) الْحَلِيِّ: (تَأْخُذُ).

الغى، إلا أوان الصبّا؛ فتكون الاستعارة تحقيقيةً.

أفعال (الغى إلا أوان الصبا) وتلك الأشياء التى لا تجتمع غالبا إلا فى وقت الصباء عنفوان الشباب هى مثل المال والمنال والأعوان لكثرة المساعدين من الأقران حينئذ ولوجود جهد الاكتساب للمال إذ ذاك، وإذا أراد زهير هذا التشبيه (ف) حينئذ (تكون الاستعارة) أى: الاستعارة المعتبرة فى البيت وهى استعارة الأفراس والرواحل (تحقيقية) لأن المعنى الذى نقل له لفظ الأفراس والرواحل متحقق عقلا إذا أريد الدواعى لأنها وجودية ولو لم تحس ومتحقق حسا إذا أريد به أسباب اتباع الغى من المال والمنال والأعوان والأقران لوجودها حسا بالسمع والشهود، وإنما قلنا لا يصح على هذا الاحتمال ولا على الأول أن يراد بالصباء: اللعب مع الصبيان لأن اللعب مع الصبيان لا يناسبه قوله سلا القلب عن سلمى ولا تناسبه الأفراس والرواحل ولا استعارتها إلا أن يراد باللعب فعل أفعال أهل الهوى والشبان فيعود لمعنى التفسير الأول، وينبغى أن يعلم أن كون الاستعارة تحقيقية لا ينافى وجود المكنى عنها على ما تقدم فى مذهب السلف، وإنما ذلك على مذهب المصنف، وإنما زاد هذا المثال مع كونه بناه على أن الاستعارة فيه بالكناية داخلية فى القسم الثانى للإشارة إلى أن من الأمثلة ما يمكن فيه اعتبار الأمرين أعنى الاستعارة بالكناية والتحقيقية، ولذلك سماه بعضهم الاستعارة المحتملة فالأمثلة على هذه ثلاثة:

الأول: ما تكون فيه التخيلية هى إثبات ما به كمال وجه الشبه. **والثانى:** ما تكون فيه بها قوامه. **والثالث:** ما يحتمل التخيلية على أنها قوام أو كمال ويحتمل التحقيقية. **والذى** يقع به تمييز المراد قرائن الأحوال؛ فإن قلت: ما المانع أن تكون كل تخيلية تحقيقية فيقدر فى أظفار المنية تشبيه سكرات الموت وموجعائها بالأظفار، ويقدر فى نطق الحال تشبيه إفهامها المراد بالنطق وفى يد الشمال تشبيه قوة الشمال باليد وعلى هذا القياس فعليه يقال: ما من مثال إلا ويحتمل، فيرجع فى فهم المراد إلى تنصيب المتكلم على مراده أو قرائن الأحوال قلت: تشبيه المنية والحال والشمال بمقابلاتها وهو الظاهر المشهور الموجود كثيرا واستخراج لوازم يشبه بها بعد تلك الشهرة والظهور فيه خفاء وتعسف فتعينت المكنى عنها فى أمثالها فافهم .

فصل

عرّف السكاكى الحقيقة اللغوية بالكلمة المستعملة فيما وُضِعَتْ له، من غير تأويل في الوضع؛ واحتَرَزَ بالقيّد الأخير

فصل: اعتراضات على السكاكى:

(فصل) تعرض فيه المصنف لبعض كلام السكاكى فى الحقيقة والمجاز والبحث معه فى ذلك، وذلك أنه ذكر الاستعارة بالكناية والتخييلية على خلاف ما ذكر فيهما المصنف وعرف الحقيقة والمجاز بما ترد عليه فيه أبحاث فتعرض المصنف لما ذكر ولما يرد عليه فقال (عرف السكاكى الحقيقة اللغوية) احترز بهذا عن الحقيقة العقلية التى هى إسناد الفعل أو معناه لما هو له فليس غرضنا الآن التكلم عليه.

(بالكلمة) أى: عرفها بالكلمة إلخ وهى جنس خرج اللفظ المهمل عنه وغير اللفظ مطلقا (المستعملة) فصل خرج به اللفظ الموضوع قبل الاستعمال فلا يسمى حقيقة ولا مجازا كما تقدم (فيما) أى فى المعنى الذى (وضعت هى) أى تلك الكلمة (له) فصل خرج به الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له بكل اصطلاح فإنه مجاز قطعاً أو غلط ولما كانت الاستعارة موضوعة قطعاً على كل قول وإنما الخلاف فى أنها مجاز لغوى أو عقلى على ما تقدم بيانه فعلى أنها مجاز عقلى فهى حقيقة لغوية لا يصح إخراجها، وإنما يخرج المجاز المرسل وعلى أنها مجاز لغوى يحتاج إلى إخراجها إذ لا تخرج بالوضع للاتفاق على وضعها، لكن وضعها للمشبه بتأويل أى ادعاء أنه من جنس المشبه به الذى وضع له اللفظ أصالة احتاج إلى زيادة قيد لإخراجها، إذ هى مجاز لغوى على هذا، وذلك القيد هو أن وضع الحقيقة لا تأويل فيه ولا ادعاء، ووضع الاستعارة فيه تأويل وادعاء، فلذلك زاد قيد قوله (من غير تأويل فى الوضع) الذى استعملت تلك الكلمة بسببه فخرجت الاستعارة بهذا؛ لأنها كلمة استعملت فيما وضعت له مع التأويل فى ذلك الوضع، ولا يصدق عليها أنها استعملت فيما وضعت له من غير تأويل فى الوضع، وإلى هذا أشار بقوله (واحترز) السكاكى (بالقيّد الأخير) وهو قوله من غير تأويل فى الوضع.

عن الاستعارة، على أصح القولين؛ فإنها مستعملة فيما وُضعت له بتأويل.

(عن الاستعارة) وإنما احتيج إلى الاحتراز عنها بهذا القيد بناء (على أصح القولين) وهو القول بأن الاستعارة مجاز لغوى كما ذكرنا لأنها ولو بولغ في التشبيه فيها حتى ادعى دخول المشبه في جنس المشبه به على ما تقدم لا يقتضى ذلك كونها مستعملة فيما وضعت له حقيقة، وإنما استعملت في غير ما وضعت له بالأصالة، فاحتيج إلى الاحتراز عنها كما بينا لتخرج، إذ هي مجاز لغوى، فلو دخلت في الحقيقة فسد حدها.

وأما إن بنينا على القول بأنها حقيقة لغوية بناء على أنها استعملت فيما وضعت له حقيقة لأن التصرف وقع أولاً في أمر عقلى بأن جعل المشبه نفس المشبه به، فلما جعل نفسه أطلق اللفظ على ذلك المشبه لا على أنه مشبه بل على أنه نفس المشبه به فقد استعملت في معناها الأصلية فكانت حقيقة لغوية، فلا يصح الاحتراز عنها بل يجب إدخالها، وقد تقدم بيان ضعف هذا القول ثم بين وجه خروجها كما ذكرنا بقوله: (فإنها) أى إنما خرجت بهذا القيد المحترز به عنها وهو قولنا: من غير تأويل في الوضع؛ لأن الاستعارة (مستعملة فيما وضعت له) ولكن لا يصدق عليها أنها استعملت فيما وضعت له من غير تأويل بل فيما وضعت له (بتأويل) أى: بواسطة التأويل. بمعنى أن المعنى الذى استعملت له إنما صح كونه موضوعاً له بتأويل وهو إدخاله فيما وضع له بالادعاء، والتأويل فى الأصل أن يجعل للشيء مآل يؤول إليه، وقد يطلق على نفس المآل، ولما كان تفسير الشيء وحمله على غير ظاهره بدليل حاصله جعل معنى للفظ غير أصله فتعقل فيه أن له مبدءاً هو أصله ومآلاً هو المعنى المحمول عليه أطلق على ذلك الحمل، وذلك التفسير لفظ التأويل بجامع ما يعقل فى كل منهما من ملايسة كون الشيء جعل له مبدءاً واستقرار فى غيره، ثم توسع فيه وأطلق على مطلق العدول بالشيء عن أصله إلى غيره كما هنا فإن معنى التأويل فى الوضع أن الوضع عدل به عن كونه تغيير اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه الذى هو الأصل إلى أن جعل هو كون اللفظ

وعرّف المجاز اللغوي بالكلمة المستعملة

بحيث يدل على ما جعل داخلا تحت حقيقة غيره بالادعاء؛ لأن ذلك يصيره كالمطلق عليه بالوضع الحقيقي بإطلاقه على المعنى الأول من الفرعين وهو حمل اللفظ على غير ظاهره لدليل قد صار حقيقة عرفية عند الأصوليين وعلى المعنى الثاني قد صار مشهورا هنا كذلك أيضا، وقد تقدم أن ادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به الذى هو حاصل التأويل هنا يتقرر معه كون اللفظ في المشبه مجازا منقولا له بجعل المشبه به له فردان متعارف وغيره فيعتبر نقل اللفظ عن المتعارف إلى غيره وأنه لولا ذلك الاعتبار لم يتحقق نقل.

تعريف السكاكى للمجاز اللغوي:

(وعرف) السكاكى (المجاز اللغوي) الذى هو المقابل للحقيقة اللغوية التى عرفها أولا (بالكلمة المستعملة) أى: عرفه بأنه هو الكلمة المستعملة فى غير ما هى موضوعة له بالتحقيق استعمالا فى الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها مع قرينة مانعة عن إرادة معناها فى ذلك النوع، فقله: بالتحقيق يعنى: وضعت له وضعا مصاحبا للتحقيق أى تشبيته وتقريره فى أصله بأن يبقى على معناه الذى هو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى بنفسه، فخرج بقوله: "فى غير ما وضعت له" الكلمة المستعملة فيما وضعت له حقيقة وأدخل بقيد التحقيق الكلمة المستعملة فيما وضعت له بالتأويل؛ لأنه إنما أخرج المستعملة فى الموضوع التحقيقي لا التأويلى، ونعنى بالتأويلى: أن تكون مستعملة فيما هى موضوعة له وضعا مصاحبا للتأويل الذى هو كون اللفظ بحيث يستعمل فيما أدخل بالادعاء فى جنس الموضوع له بالتحقيق ولما كان هذا الكلام يشمل ما هو حقيقة كالصلاة تستعمل فى عرف اللغة فى الدعاء؛ لأنها يصدق عليها كلمة استعملت فى غير ما وضعت له بالتحقيق؛ لأنها وضعت بالتحقيق لذات الأركان أيضا فهى فى الدعاء استعملت فى غير الموضوع له فى الجملة وهى ذات الأركان احتيج إلى إخراج مثل ذلك بأن يقيد الوضع المنفى بما يفيد معنى فى اصطلاح التخاطب. بمعنى أن ما استعملها

.....

فيه هذا المتكلم غير المعنى الذى وضعت له فى اصطلاحه، ولا شك حينئذ أن نحو الصلاة إذا استعملها اللغوى فى الدعاء لا يصدق عليها أنها مستعملة فى غير ما وضعت له فى اصطلاح اللغوى ضرورة أنها استعملت فيما وضعت له فى هذا الاصطلاح أعنى اصطلاح اللغة، وإنما صدق عليها أنها مستعملة فى غير ما وضعت هى له باعتبار اصطلاح آخر وهو اصطلاح الشرع، ولولا هذا القيد أيضا لخرج مثل لفظ الصلاة إذا استعمله الشارع فى الدعاء؛ لأنه يصدق عليه أنه كلمة استعملت فيما هى موضوعة له فى الجملة أى: فى اللغة ولما زاد فى اصطلاح التخاطب دخل لأنه استعمل فى غير ما وضع له فى اصطلاح التخاطب وهو اصطلاح الشرع وللاحتياج إلى إخراج وإدخال مثل ما ذكر بالقيد المشار إليه زاد فى الحد بعدما ذكر ما يفيد ذلك وهو قوله استعمالا فى الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها، وكان يكفيه فى التعبير عما ذكر أن يقتصر على قوله "بالنسبة إلى نوع حقيقتها" ويجعل الباء متعلقة بالغير فى قوله: "غير ما وضعت له" لكن زاد لفظة الاستعمال ليتبين أن المجرور وهو قوله: فى الغير متعلق به لطول عهد ذكره مع الغير الأول وادعاء الغير؛ ليتبين أن قوله بالنسبة متعلق بالغير وعرفه باللام للإشارة إلى أن المراد به الغير المذكور لزيادة البيان ولم يحتز بالتعريف عن شىء، إذ لا يتوهم غير ذلك ضرورة أنه لا معنى لقولنا المجاز هو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له استعمالا فى غير آخر بالنسبة إلى نوع حقيقتها فقوله بالنسبة إلى نوع حقيقتها إشارة لمعنى قولنا فى اصطلاح التخاطب؛ لأن معناه أن المجاز هو الكلمة المستعملة فى غير المعنى الذى هى له موضوعة بشرط أن تكون تلك المغايرة إنما هى بالنسبة إلى النوع الذى كان له حقيقة عند المستعمل لتلك، فإن كانت حقيقتها النوع الذى هو الشرعية لكون هذا المعنى الذى استعملت فيه غيرا بالنسبة إليه عند المستعمل الذى هو المخاطب بعرف الشرع - كان مجازا شرعيا، وعلى هذا القياس أى: إن كان النوع الذى هو حقيقتها اللغوية كانت مجازا لغويا أو عرفيا كان مجازا عرفيا خاصا أو

.....

عاما فأفاد بهذا الكلام أن ثم مغايرة بالنسبة إلى كل نوع فباعتبار كل نوع يثبت التجوز والنسبة إلى تلك المغايرة يتم على ما ذكرنا، ثم لما شمل هذا الحد الكناية؛ لأنها قد تستعمل في غير معناها بالنسبة إلى نوع حقيقتها زاد في الحد أيضا قوله مع قرينة مانعة عن إرادة الأصل في ذلك النوع من شرعى ولغوى وعرفى، وقد عرفت بهذا أن ما أفاده قوله استعمالا في الغير بالنسبة إلى نوع حقيقتها حاصله هو ما أفاده قولنا: "في اصطلاح التخاطب" مع كون هذا أوضح وأدل على المراد فلذلك أتى به المصنف بدلا عما ذكر السكاكى كما سنذكره وقولنا إن قوله بالنسبة متعلق بالغير يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون التعلق على ظاهره فيكون التقدير هكذا استعمالا في معنى مغاير للأصل بالنسبة إلى ذلك النوع من الحقيقة.

ثانيهما: أن يكون التعلق معنويا بأن يكون المجرور نعتا للغير فيكون التقدير استعمالا في غير كائنة مغايرته وحاصلة بالنسبة إلى ذلك النوع.

وقولنا: إن التقييد باصطلاح التخاطب غير به؛ لأنه أدل وأوضح على المراد لا إشكال فيه إذ لا يخفى ما في قولنا: بالنسبة إلى نوع حقيقتها من الإيهام بل نقول: إن فيه من البحث عند الإنصاف ما يوجب العدول عنه؛ فإن قوله نوع حقيقتها لا يفيد المراد إلا بتكلف وزيادة تقدير وبيان ذلك أن الصلاة مثلا إذا استعملت في الدعاء فهي فيه حقيقة باعتبار اللغة وهي إذا استعملت في الأركان المخصوصة حقيقة باعتبار الشرع فإذا استعملها الشارع في الأركان فهي نوع من الحقيقة، وإذا استعملها اللغوى في الدعاء فهي فيه نوع آخر من الحقيقة، فاللفظ الواحد هو الموصوف بكونه نوعا من حقيقة باعتبارين فإضافة النوع إلى الحقيقة في قوله بالنسبة إلى نوع حقيقتها يجب أن تكون على معنى بالنسبة إلى نوع هي كونها حقيقة مخصوصة، وبه يعلم أن الحقيقة أريد بها معنى الحقيقة بزيادة الياء الدالة على المصدرية، وإضافة الحقيقة يجب أن تكون على معنى إضافة الصفة للموصوف لا على معنى إضافة المغاير؛ إذ المراد بحقيقتها كونها حقيقة

فى غير ما وُضِعَتْ له بالتحقيق، فى اصطلاح به التخاطبُ، مع قرينة مانعة
عن إرادته،

وذلك أن الحقيقة فى أصلها لفظ فلو أبقىـت الإضافة على أصلها من المغايرة كان المعنى بالنسبة إلى النوع الذى هو لفظ آخر هو حقيقة لهذا اللفظ المجازى ولا معنى له، لأن اللفظ واحد لكن إذا استعمل فى معنى كان فيه حقيقة وفى آخر كان فيه مجازا باعتبار كونه حقيقة فى ذلك الآخر فى اصطلاح ذلك الاستعمال، وإذا كان هذا معنى اللفظ لم يفهم منه مجازيته باعتبار كون معناه غير المعنى المخصوص عند المستعمل، بل غاية ما يدل عليه أنه غير بالنسبة إلى كونه حقيقة فى معنى آخر مخصوص ذلك المعنى بكونه كان فيه اللفظ حقيقة عند الشرع أو اللغة أو العرف، وذلك لا يفيد أنه غير عند المخاطب المستعمل، فعلى هذا لفظ الصلاة مثلا إذا استعمله اللغوى فى الدعاء صدق عليه أنه استعمل فيما يغير معناه مغايرة كائنة بالنسبة إلى نوع من الحقيقة الثانية له وهى كونه دالا على الأركان عند الشارع فيكون مجازا وهو فاسد فلا بد من زيادة قولنا: عند المستعمل، فحينئذ لا يصدق عليه أنه غير عند المستعمل فلا يكون مجازا فيخرج عن الحد، وقولنا: عند المستعمل هو معنى قوله: فى اصطلاح التخاطب، فعبارته لم توف بالمراد إلا بهذه الزيادة التى صرح بها المصنف، ولا يقال: المعنى أن اللفظ المستعمل فى غير ما تحقق أنه معناه فى الأصل وعلم أنه مجاز فى ذلك الغير يكون باعتبار ذلك المعنى مجازا باعتبار ذلك الأصل، فإن كان ما كان فيه حقيقة ونقل إلى هذا شرعيا فالجواز شرعى أو لغويا فلغوى أو عرفيا فعرفى؛ لأننا نقول هذا يقتضى أن مجازيته معلومة، وإنما بقى النظر فيما تنسب إليه وكلامنا فى تعريف أصل المجاز فلو كان المراد أن اللفظ المقيد بكونه مجازا هو كذا وكذا كان الحد خارجا عن المراد تأمل.

وقد تقرر بهذا أن الصواب فى إفادة المراد هو ما أشار إليه المصنف عدولا عن عبارة السكاكى لا تعبيرا عن معناه بقوله (فى غير ما وضعت له بالتحقيق فى اصطلاح به التخاطب مع قرينة مانعة عن إرادته) أى إرادة معناها الأصلى فى ذلك الاصطلاح،

وأتى بقيد "التحقيق"؛ لتدخل الاستعارة؛ على ما مرّ.

وقد تقدم في بيان كلام السكاكي ما خرج بقوله: في غير ما وضعت له بالتحقيق، وتقدم أن قولنا: في اصطلاح التخاطب الذى لم توف به عبارة السكاكي على ما ذكرنا لإخراج نحو الصلاة يستعملها اللغوى في الدعاء فإنه حقيقة ولو استعمل في غير ما وضع له في الجملة لأنه ليس غيرا في اصطلاح التخاطب، إذ هو معناه في اصطلاح التخاطب ثم لما كانت زيادة قوله بالتحقيق لإدخال ما استعمل مصاحبا للوضع بالتأويل كما ذكرنا وذلك المستعمل بمصاحبة الوضع بالتأويل هو الاستعارة وكان في تلك الزيادة لذلك الإدخال بحث نبه على مقصوده بقيد التحقيق ليرتب على ذلك ما ورد عليه من البحث فقال (وأتى) السكاكي في حده للمجاز اللغوى (بقيد التحقيق) حيث قال في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق (لـ) يكون المخرج عن الحد هو ما استعمل في الموضوع بالتحقيق لا ما استعمل في الموضوع بالتأويل وهو الاستعارة فحينئذ يجب أن (تدخل الاستعارة) في تعريف المجاز اللغوى إذ هي مجاز لغوى (على) أصح القولين كـ (ما مر) من أنها مستعملة في غير ما وضعت له حقيقة وفيما وضعت له بالتأويل وأن ذلك يحقق كونها مجازا لغويا.

وأما على غير الأصح وهي أنها حقيقة لغوية ومجاز عقلى فلا يصح إدخالها في تعريف المجاز فلا يزداد قيد التحقيق لإدخالها، ووجه إدخالها بزيادة قيد التحقيق هو ما أشرنا إليه من أن الخارج حينئذ هو اللفظ المستعمل في الموضوع له بالتحقيق وهو الحقيقة اللغوية، وأما الكلمة المستعملة في الموضوع له بالتأويل فلا تخرج؛ لأن المنفى هو الوضع الحقيقي لا التأويل، وأما لو لم يزد قيد التحقيق كان المنفى الاستعمال في مطلق الوضع، والاستعارة فيها الاستعمال في مطلق الوضع الصادق بالوضع بالتأويل فتخرج عن تعريف المجاز فيفسد الحد؛ لأنها لا يصدق عليها أنها كلمة استعملت في غير ما وضعت له لصدق أنها استعملت فيما وضعت له في الجملة فكان زيادة قيد التحقيق لإدخالها حيث خصص الإخراج بالحقيقة اللغوية كما بينا.

وفي عبارة السكاكي هنا ما ظاهره فاسد، وذلك أنه قال: وقول: "بالتحقيق" احتراز عن أن لا تخرج الاستعارة فظاهره أن المحترز عنه هو عدم خروجها، وإذا احترز عن عدم خروجها كان مقتضى القيد خروجها؛ لأن المحترز عنه منفي عن التعريف، وإذا كان المنفي عن التعريف عدم خروجها كان الثابت في التعريف خروجها إذ لا واسطة بين النقيضين، ومن المعلوم أن المطلوب بزيادة التحقيق دخولها لا خروجها كما ينافي ما تقدم، فقد ظهر فساد ظاهر العبارة إلا أن يجاب بحمل كلامه على أن لا زائدة على حد قوله تعالى ﴿لَيْسَ يَعْلَمُ أَهْلُ الْكِتَابِ﴾^(١) إذ المقصود ليعلم أهل الكتاب أن لا يقدر على شيء من فضل الله وأن الفضل بيد الله، أو يجاب بأن المحترز عنه محذوف وتجعل أن وما بعدها علة للاحتراز عن المحترز عنه، ويتم هذا بجعل عن بمعنى لام التعليل ويكون المحترز عنه محذوفاً دل عليه لفظ الاحتراز، أو يحذف مجرورها ثم تقدر لام التعليل بعدها فيكون التقدير والمعنى احترازاً عن خروجها وعلة الاحتراز عن الخروج والحامل عليه هو طلب عدم خروجها وذلك بإدخالها، فكأنه يقول أوقعنا الاحتراز عن خروجها بذلك القيد لئلا تخرج، وفيه من التعسف والتقدير ما لا يخفى.

ثم أشار إلى ما فيه رد مقتضى زيادة التحقيق ومقتضى زيادة قوله من غير تأويل بقوله (ورد) مقتضى ما ذكره السكاكي في التعريفين، وهو أنه إنما زاد قيد قوله: "بالتحقيق" لتدخل الاستعارة وقيد قوله: "من غير تأويل" لتخرج عن حد الحقيقة، وذلك أن مقتضى ذلك أن قيد التحقيق محتاج إليه في التعريف وأنه إن لم يزد في تعريف المجاز خرجت عنه الاستعارة مع أنها مجاز لغوي، وقيد قوله: "من غير تأويل" محتاج إليه في تعريف الحقيقة وإلا دخلت الاستعارة أي رد مقتضى ما ذكر من الحاجة إلى زيادة قيد التحقيق ومن غير تأويل (ب) أنه لا يحتاج إلى زيادة القيدين لإدخال الاستعارة وإخراجها بل ذكر الوضع مطلقاً كاف في إدخال الاستعارة وإخراجها لـ (أن الوضع)

إذا أُطلقَ لا يتناول الوضعَ بتأويل،

وما يشتق منه كالموضوعة والموضوع له (إذا أطلق) ولم يقيد بالتحقيق ولا بالتأويل (لا يتناول الوضع بالتأويل) حتى يحتاج إلى زيادة التحقيق ليكون المنفي عن التعريف هو التحقيق فيبقى التأويل وهو الذى للاستعارة فلا تخرج ولا إلى زيادة قوله: "من غير تأويل" لتخرج الاستعارة عن الحقيقة إذ هي موضوعة لكن بالتأويل إنما قلنا لا يتناول التأويل عند الإطلاق؛ لأن السكاكى نفسه قد فسر الوضع المطلق بتعيين اللفظ بإزاء المعنى ليدل عليه بنفسه، وقال: قولى: فى تعريف الوضع المطلق بنفسه احتراز عن وضع المجاز، فإنه تعيين بإزاء معناه ولكن بقرينة، ولا شك أن دلالة الأسد على الرجل الشجاع على وجه الاستعارة إنما هي بالقرينة والتأويل فلم يدخل وضع الاستعارة فى الوضع إذا أطلق حتى يحتاج إلى تقييده بالتحقيق لئلا تخرج عن التعريف كما لا تدخل فى وضع الحقيقة حتى يحتاج إلى زيادة من غير تأويل لئلا تدخل فى تعريف الحقيقة فذكر الوضع مطلقاً فى التعريفين يفيد المراد؛ لأنه نفس الوضع الحقيقى لا أعم منه حتى يفيد فحينئذ لا حاجة إلى تقييد الوضع فى تعريف الحقيقة بعدم التأويل، وفى تعريف المجاز بالتحقيق.

وقول السكاكى: إن المجاز فيه تعيين اللفظ للدلالة بالقرينة يقتضى ظاهره أن المجاز موضوع وأن وضعه شخصى إذ ظاهره أن كل متكلم بالمجاز وضعه للمعنى المنقول إليه بالقرينة وبواسطة تأويل دخوله فى جنس المشبه به إن كان استعارة، وفيه أن المتكرر أنه موضوع بالنوع وأن التأويل يقتضى أن الموجود هو ادعاء انسحاب الوضع الأول على المعنى المنقول إليه وهو التحقيق لا أن ثم وضعاً وتعييناً زائداً بعد الادعاء على إطلاق اللفظ على المعنى المجازى اللهم إلا أن يتسامح فى إطلاق الوضع على الانسحاب بالادعاء وعلى النقل بالقرينة فيكون مطابقاً لما تقدم من التأويل فى الوضع وإلا لزم أن ثم وضعاً لا تأويل فيه أى: لم يعدل فيه عن أصله بل هو صحيح، لكن مع القرينة فتأمل.

.....
وحاصل البحث المشار إليه بالنسبة إلى تعريف المجاز بقوله: ورد إلخ أن الوضع مختص عند الإطلاق بالوضع الحقيقي فلا حاجة إلى زيادة قوله: بالتحقيق فقوله: بالتحقيق زدناه للاحتراز عن الوضع بالتأويل لئلا تخرج الاستعارة، لا يصح؛ لأنه إنما يحترز عما تناوله اللفظ، ولفظ الوضع لم يتناوله، وأجيب بجوابين:

أحدهما: أن زيادة قوله: بالتحقيق لزيادة الإيضاح، وذلك أن السكاكي يلاحظ كما ذكر أن الوضع المطلق ليس دالا إلا على الوضع بالتحقيق ولكن زاد لفظ التحقيق ليتضح المراد كل الاتضاح بمنزلة أن يقال: جاء الإنسان الناطق بالتصريح بفصله حتى لا يتطرق إليه إمكان حمله على غير معناه الحقيقي بادعاء قرينة تجوز مثلا، وعلى هذا يكون قوله للاحتراز معناه لزيادة ظهور الاحتراز الذى كان فى لفظ الوضع.

والثاني: أن تلك الزيادة يلاحظ فيها السكاكي أن تكون قرينة على أن اللفظ أريد به أصله، وهو أن مطلق الوضع المستعمل أريد به الوضع الحقيقي لا الوضع الذى قد يستعمل فيه اللفظ أحيانا حتى صار معروضا للاشتراك بين معنيين أحدهما الأصلى والآخر التأويلى، فصار قوله: بالتحقيق ليس للإخراج بل ليكون قرينة على أن مطلق الوضع المستعمل أريد به أصله لا لإخراج المعنى الذى عرضت مشاركته، وهو الذى يؤدي لفساد الحد بمنزلة سائر الألفاظ المشتركة تستعمل فى الحد فإنه يحتاج إلى قرينة على أنه أريد المعنى الفلاني لا غيره، فعلى هذا يكون قوله للاحتراز معناه للاحتراز، وهو دفع ما تنوهم إرادته لا أن معناه الاحتراز الحقيقي الذى هو لإخراج ما دخل، والفرق بين الجوابين أن الأول لوحظ فيه الوضع الحقيقي وأنه هو المراد فزيد لفظ التحقيق كالتفسير لئلا يتوهم نقله إلى المعنى المجازى، والثاني لوحظ فيه أن مطلق الوضع ربما يصرف لغير أصله من معنى مشارك فزيدت لفظة "بالتحقيق" ليتبين به أن مطلق الوضع أريد به أصله لا ما يعرض له من المعنى المشارك، ويكون قرينة على المراد كذا قيل.

.....
ومن أنصف جزم بأن الجوابين يرجعان لشيء واحد؛ لأن الوضع مسلم له أنه ليس موضوعا للقدر المشترك بين الوضعين حتى يكون متواطئا، وإلا كان الجواب منع تسليم عدم تناول الوضع بالتأويل فحينئذ إن صح فيه الاشتراك فبالتحقيق قرينة على أن المراد بالوضع المطلق في التعريف أحد معنييه وهو التحقيق فتكون زيادة لفظة بالتحقيق ضرورية ليتضح المراد اتضاحا محتاجا إليه، فقد استوى الجوابان في هذا المعنى وعادا إلى أن الزيادة المذكورة لدفع الالتباس الموجود حقيقة، وإن لم يصح فيه الاشتراك فهو في التأويل مجاز فالزيادة المذكورة لدفع الحمل على المعنى المجازى بادعاء القرينة فتكون الزيادة لزياة الوضوح والاحتراز لا للاحتراز وتكون غير ضرورية فالجوابان يعودان لشيء واحد على هذا الاعتبار أيضا، وحمل الأول على تسليم أنه مجاز في التأويل فيكون القيد لزياة الإيضاح لا للاحتراز، وحمل الثاني على ادعاء الاشتراك فيكون الإيضاح لدفع الالتباس لا للاحتراز بناء على أن الاحتراز إخراج ما دخل قصور في كل من الجوابين لبقاء أحد الاحتمالين في كل منهما مع صحة العموم فيهما معا، فينبغي أن تحمل زيادة الإيضاح حيث ذكر على ما يشمل دفع التجوز والاشتراك إن صح، فيصير ما أجيب به واحدا وإلا كان فيه تطويل بل وقصور في كل على حدته فليتأمل.

قيل: ويخرج من هذا الجواب أعنى الجواب بأن الزيادة ليست لدفع ما دخل بل للاحتراز لدفع إرادة التجوز أو لإزالة الالتباس بنفى الاشتراك بالقرينة جواب عن سؤال آخر ومعنى خروج الجواب بهذا عن جواب سؤال آخر، أنا نجعل ذلك الجواب بعينه جوابا لذلك السؤال، فهو باعتبار ذلك السؤال جواب آخر وذلك السؤال هو أن يقال: البحث السابق وجوابه مبنيان على أن الوضع المطلق لا يتناول الوضع بالتأويل، ونحن نقول: لو سلمنا تناوله إياه لم نحتاج إلى زيادة قيد التحقيق في تعريف المجاز؛ وذلك لأن قوله فيه هو الكلمة المستعملة في غير ما هي موضوعة له لو اقتصر عليه ولم

يزد قوله بالتحقيق لم يتعين أن يراد بالوضع المنفى في تعريف المجاز الوضع بالتأويل بل يقبل اللفظ أن يحمل على الوضع بالتحقيق فيحمل عليه، ويفيد دخول الاستعارة في المجاز كما قررنا وحمله على الوضع بالتأويل فيكون المعنى أن المجاز هو الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له بالتأويل فتخرج الاستعارة؛ لأنها مستعملة فيما وضعت له بالتأويل لا فيما لم توضع له بالتأويل تحكم، وحمل اللفظ على المعنى المرجوح ولا يقال حمله على المعنى الحقيقي لتدخل إذ يصير المعنى أن المجاز: هو الكلمة المستعملة في غير المعنى الحقيقي وهي مستعملة في غير المعنى الحقيقي تحكم أيضاً، فيحتاج إلى زيادة التحقيق؛ لأننا نقول: المرجح لهذا الحمل موجود وهو كون الوضع إذا أطلق يكون حقيقة في الحقيقي وإذا قبل أن يحمل على ما ذكر ووجد المرجح بأصل الوضع، وأنه لا وجه لتخصيصه بالوضع التأويلي مع وجود المرجح لتخصيصه بالوضع التحقيقى لم يحتاج إلى زيادة لفظ بالتحقيق لئلا تخرج الاستعارة والجواب الخارج مما تقدم أن لفظة بالتحقيق لم ترد لإخراج شيء دخل، بل نقول: الوضع كم قلت أيها السائل محمول على الوضع بالتحقيق ولو حذف لفظها، وإنما زيدت لدفع التوهم ولتكون قرينة على أن اللفظ باق على أصله ولم يرد منه المعنى الذى قد يشارك كذا قرر هذا الكلام في هذا المحل ومن تأمل وأنصف علم أن هذا السؤال هو نفس السؤال الأول كما أن الجواب هو نفس الجواب الأول، وتحقيق ذلك أن قوله: لو سلمنا أن الوضع يتناول الوضع بالتأويل إذا أراد أنه يتناوله على سبيل التواطؤ لم يكن معنى لقوله بل يحمل على المعنى الحقيقي؛ لأنه الأصل وهو الراجح، وكذا إن كان المعنى أنه يتناوله بالاشتراك الحقيقي إذ لا وجه لترجيح أحد المتواطئين ولا أحد المشتركين، فتعين الحمل على إرادة أنه يتناول على طريق المجاز المحتاج إلى القرينة، وأنه إذا أطلق لا يتناوله وإذا حمل على ذلك فهو السؤال السابق بعينه، وحاصل الجواب فيه على ما حررنا كما تقدم أن التعبير لدفع توهم التجوز وإن أراد السائل أنه في التواطؤ والاشتراك يمكن الحمل

وبأنَّ التقييدَ باصطلاح التخابُّ لا بُدَّ منه في تعريف الحقيقة.

على ما يصح، فهو كلام فاسد؛ لأنَّ الوضع إذا كان متواطئاً وقد نفى في تعريف المجاز وجب نفى جميع أفراد ما يصدق عليه؛ لأنَّ الألفاظ في التعريف تؤخذ على العموم وتعتبر مفاهيمها على العموم وإلا لم يوثق بتعريف لاحتمال أن يحمل على بعض ما يصدق عليه دون بعض، وإذا كان مشتركاً تكافأ فيه الاحتمالان فيكون التقييد محتاجاً إليه أيضاً، ولا نسلم أنه يكون حينئذ للاحتراس إذ يصح هو دفع التوهم بل هو للاحتراز إذ يصح أن يراد بالمشارك معناه وعلى تقدير أن لا يصح إرادتهما فدفع اللبس واجب فهو للاحتراز أقرب منه للاحتراس إذ لولاه وجد الخلل في التعريف فكون ما ذكر سؤالاً مستقلاً عما تقدم لم يظهر بعد، وكذا كون لفظ التحقيق لا يحتاج إليه بعد تسليم الاشتراك غير مسلم وبه يعلم أن رد الجواب الثاني إلى الأول ليطابق السؤال إذ هو مبني على نفى التواطؤ والاشتراك واجب فتأمله منصفاً.

(و) رد أيضاً مقتضى صنيعه في التعريف للمجاز (بأنَّ التقييد باصطلاح التخابُّ) الذي ذكر معناه في تعريفه دون الحقيقة (لا بد منه في تعريف الحقيقة) أيضاً فما اقتضاه صنيعه في التعريفين من كون القيد الذي هو اصطلاح التخابُّ محتاجاً إليه في تعريف المجاز؛ حيث ذكر فيه غير محتاج إليه في تعريف الحقيقة؛ حيث لم يذكر فيه مردود بأنه محتاج إليه في التعريفين معاً؛ وذلك لأنَّ وجه الحاجة إليه في تعريف المجاز هو أنه لو لم يذكر خرج نحو الصلاة تستعمل باصطلاح الشرع في الدعاء إذ يصدق عليها أنها مستعملة فيما وضعت له في الجملة مع أنها مجاز ولو لم يذكر أيضاً دخل اللفظ المذكور يستعمله اللغوي إذ يصدق عليه أنه استعمل في غير معناه في الجملة أي في اصطلاح الشرع مع أنه حقيقة، ولو ذكر ذلك القيد لم يصدق عليها بالتقدير الأول أنها مستعملة فيما وضعت له، بل فيما لم توضع له في ذلك الاصطلاح فدخلت في حد المجاز، ولم يصدق عليها بالتقدير الثاني أنها استعملت في الغير إذ هي مستعملة في الموضوع في ذلك الاصطلاح وهو اللغة فلم يدخل في حد المجاز بل بقي على أصله من

.....

كونه حقيقة، وإذا كان هو الموجب لذكر ذلك القيد في حد المجاز فكذلك في حد الحقيقة؛ لأنه إذا لم يذكر دخل في أحدها ما أدخل بذكره في حد المجاز وهو الصلاة يستعملها المتكلم باصطلاح الشرع في الدعاء وخرج عن أحدها ما أخرج بذكره عن حد المجاز كالصلاة أيضا تستعمل في الدعاء باصطلاح اللغة، أما دخولها على الأول مع أنها مجاز فلأنه يصدق عليها أنها كلمة استعملت فيما وضعت له باصطلاح التخاطب الذي هو الشرعي، وأما الثاني فلأنه يصدق عليها أنها كلمة استعملت في غير ما وضعت له في الجملة فيصح دخولها في المجاز بهذا الاعتبار وخروجها عن حد الحقيقة، وإذا زيد في اصطلاح التخاطب خرجت عن المجاز ودخلت في الحقيقة جزما؛ لأنها فيما وضعت له في اصطلاح التخاطب الذي هو اللغة. فقد تقرر بما بسط أن اصطلاح التخاطب يحتاج التقييد به في التعريفين لئلا يدخل بإسقاطه في أحد التعريفين مع خرج عن الآخر ويخرج عن أحدهما ما دخل في الآخر، والمطلوب عدم ذلك الدخول والخروج، وينبغي أن يعلم أن هذا القيد لا يصح بعارة السكاكي إذ لو قال في تعريف الحقيقة: استعمالا في الموضوع بالنسبة إلى نوع مجازها كان دورا؛ لأنه عرف المجاز بذكر الحقيقة والحقيقة بذكر المجاز وهو ظاهر، ويمكن الجواب بأنه استغنى عنه في حد الحقيقة؛ لأن الحثية تفيد ما يفيد الحثية مرعية عرفا ولو لم تذكر في الأمور التي يكون مدلولها واحدا، وإنما اختلفت فيه بالاعتبار فإذا عرفت تلك الأمور في ذلك الأمر الواحد فإنما يكون نفس أحدها دون الآخر من حيث ما صدق عليه مما عرف به أحد تلك الأمور، مثلا: اللفظ الواحد يجوز أن يصدق عليه أنه مجاز وحقيقة وكناية، فكونه مجازا باعتبار كونه موصوفا بما اعتبر في المجاز، وهو الاستعمال في غير موضوعه الذي هو اللازم فقط، وكونه حقيقة باعتبار كونه موصوفا بما اعتبر في الحقيقة وهو الاستعمال في نفس الموضوع، وكونه كناية باعتبار كونه موصوفا بما اعتبر في الكناية وهو الاستعمال في غير الموضوع مع صحة إرادة الموضوع فإذا قيل: المجاز الكلمة المستعملة

.....

في غير ما وضعت له فقط، كان المراد هو تلك الكلمة من تلك الحيثية وهي كونها في غير الموضوع له فقط؛ إذ بذلك تخالف نفسها بالاعتبار الآخر وإذا قيل: الحقيقة هي الكلمة المستعملة في الموضوع له كان المراد أنه تلك الكلمة من تلك الحيثية أي: من كونها استعملت في الموضوع له فقط؛ إذ بذلك يكون غير المجاز والكناية وإن كان واحدا في نفسه، وإذا قيل: الكناية هي الكلمة المستعملة في غير الموضوع له مع جواز إرادة المعنى الموضوع كان هو تلك الكلمة بعينها من تلك الحيثية أي: من كونه مستعملا في الغير مع صحة الموضوع؛ إذ بذلك يخالف نفسه موصوفا بمعنى غير الكناية، فعلى هذا يكون قوله في تعريف الحقيقة: هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له مفيدا للمراد من غير حاجة لزيادة قيد اصطلاح التخاطب إذ مفاده حينئذ أنها هي المستعملة فيما وضعت له من حيث إنها وضعت له، ويؤيد ذلك تعليق الاستعمال بما يشعر بكونه علة لذلك الاستعمال؛ لأن الوضع يناسبه الاستعمال ضرورة أن اللفظ إنما يوضع لمعنى يستعمل فيه؛ فإن تعليق الحكم على وصف مناسب يشعر بعليته، كما إذا قلت: الجواد لا يخيب السائل أي: هو من حيث إنه جواد لا يتصف بالتخيب؛ لأن المنافي للتخيب هو الجود فهو العلة في نفيه، وأما لو روعي مصدوقه بعد مفارقة الوصف وهو كونه إنسانا صح أن يخيب لعروض البخل، فتسليم القضية إنما هو باعتبار الوصف، وكذا إذ قلت: أطعم المسكين كان تعليق الأمر بالإطعام بوصف المسكين يشعر كما لا يخفى بعلية المسكنة، وإذا تقرر رعاية الحيثية في الأمر الواحد الذي أريد بيان تلك الأمور المختلفة فيه بالاعتبار، وأكد ذلك في التعريف المذكور تعليق الاستعمال فيه على وصف يناسب كونه علة له وهو الوضع وكان المعنى أن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له من حيث إنها وضعت له خرج عن الحد جزما مثل الصلاة تستعمل بعرف الشرع في الدعاء إذ لم تستعمل من حيث الوضع بل من حيث إن المعنى جزء الموضوع أو لازمه وهو غير الموضوع له فكانت مجازا، ودخل فيها

.....

جزما لفظها يستعمل في الدعاء باصطلاح اللغة؛ لأنها استعملت فيه من حيث الوضع فعلى هذا لا يحتاج إلى اصطلاح التخاطب؛ لأن الغرض منه الذى هو إخراج وإدخال مثل ما ذكر جزما حاصل بدونه، وإنما لم يكتف في حد المجاز بالحيشية؛ لأن مقتضاه على ما ذكر في تعريفه أن الاستعمال فيه في غير الموضوع من حيث إنه غير الموضوع ولم يستعمل في القصد الأول في الغير من حيث إنه غير بل من حيث إنه جزء أو لازم كما تقدم في صدر الفن، وإن كان الجزء أو اللازم غيرا أيضا لكن الحيشية التى بها وقع التخالف بينه وبين الحقيقة بالمطابقة هو كونه في جزء أو لازم فزيد في اصطلاح التخاطب لإخراج ما ذكر بما هو أصرح وإن كان يمكن الإخراج برعاية الغيرية أيضا، ولدفع توهم أن الغيرية هى الحيشية المرعية أصالة وذلك لأن الباب باب المجاز فناسبه ارتكاب ما فيه تأكيد تحصيل المراد من التعريف ودفع توهم أن الغيرية هى الحيشية المقصودة بالذات في المجاز، وقولنا: إن الحيشية تراعى في الأمور التى تختلف بالاعتبار في الشيء الواحد ليظهر كونه موصوفا بأحدهما بالاعتبار الخاص به وإلا اختلطت فيه بسبب صدقها جميعا فيه من حيث هو وإنما تمايزت فيه بالحشيات فيجب رعايتها وإنما قلناه احترازا من الأمور المتباينة التى لا تجتمع في الشيء الواحد بلا حاجة فيها لرعاية الحيشية إذ لا التباس فيها لعدم اجتماعها، فإذا عرفت الإنسان بالناطق، والفرس بالصاهل مثلا لم يحتج إلى أن يراعى في الإنسان من حيث إنه ناطق لإخراج الإنسان الذى هو فرس من حيث إنه صاهل ولا أن يراعى الفرس من حيث إنه صاهل إذ لا التباس بين الصاهل والناطق في المصدق، وذلك ظاهر فإن قلت: رعاية الحيشية في نحو ما ذكر من التعريف إحالة على أمر خفى فإنه بعد تسليم أنه عرفت يراعى ولو لم يذكر يكون خفيا إلا على خواص أهل العرف في الحدود، والمطلوب في التعريف البيان البليغ فيجب ذكر الحيشية في الحد وإلا كان معيبا بالإجمال، قلت وإن كان الأمر كذلك لكن الكلام مع من له دخل في العرف وأيضا هذا نهاية ما يمكن من الاعتذار، ولذلك قلنا:

يمكن الجواب ولم نقل هذا هو الجواب جزماً، وأما الجواب بأنه أسقط اصطلاح التخاطب في أحد التعريفين اتكالا على الآخر فهو مردود بأنه لا يتكل في التعريف على كلام مستقل عنه وكذلك الجواب بأن اللام في قوله في تعريف الحقيقة من غير تأويل في الوضع لام العهد والمعهود هو الوضع الذى وقع به التخاطب مردود أيضاً بأن المعهود هو الوضع المدلول لقوله: فيما وضعت له، ولا شك أنه إنما يدل على مطلق الوضع؛ لأن الاستعمال إنما يفتقر لمطلق الوضع الذى هو أعم من الوضع الذى روعى في اصطلاح التخاطب أو من غيره، وإذا كان ذلك هو المعهود وهو أعم فلا إشعار له بالأخص الذى هو الوضع المرعى في اصطلاح التخاطب، فلا يخرج به ما ذكر إذ معنى الكلام حينئذ أن الحقيقة: هى الكلمة المستعملة في مطلق ما وضعت له من غير تأويل في ذلك الوضع المطلق، ولا شك أن الصلاة إذا استعملت في عرف الشرع في الدعاء صدق عليها أنها كلمة استعملت في مطلق ما وضعت له وهو اللغة من غير تأويل في ذلك الوضع المطلق الصادق باللغوى في الحالة الراهنة، فالعهدية التى وجدت في التعريف ليس فيها عهدية الوضع المعتبر في التخاطب فلا بد من التصريح بها، وإلا فالكلام على أصله إذ لا دليل على غير أصله فيبقى البحث كما هو.

وقد اعترض على تعريف المجاز أيضاً بأنه يتناول الغلط إذ لو قيل: خذ هذا الكتاب مشيراً إلى فرس صدق أن الكتاب استعمل في غير ما وضع له مع قرينة مانعة عن إرادة الموضوع له، وتلك القرينة هى الإشارة لغير معناه وأجيب بأن قوله مع قرينة على إسقاط المضاف أى: مع نصب القرينة، ولا شك أن النصب يستدعى تقدم الاختيار في المنصوب والمشعور به، وذلك مفقود، نعم إن كان المعنى مع وجود قرينة مانعة دخل الغلط قطعاً في تعريف المجاز فليتأمل.

ثم أشار أيضاً إلى تقسيم في المجاز للسكاكى تمهيداً للاعتراض عليه فقال (وقسم) السكاكى (المجاز اللغوى) إلى الراجع إلى حكم الكلمة أى إلى إعرابها كما في

إلى الاستعارة وغيرها. وعُرِّف الاستعارة

﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾^(١) أى: أهلها، وسيأتى وإلى الراجع إلى معناها وهو اللفظ المستعمل في غير معناه ثم قسم الراجع إلى المعنى إلى قسمين: أحدهما ما تضمن الفائدة، والآخر ما لم يتضمنها، وعنى بما لم يتضمن الفائدة اللفظ الدال على المقيد إذا أطلق على المطلق كالمرسّن فإنه أنف البعير يستعمل في أنف الإنسان من حيث إنه مطلق أنف لا من حيث تشبيهه به في الانبطاح، مثلاً قال: فإن إطلاق المقيد على المطلق لا فائدة له وفيه نظر؛ لأنه إن عنى فائدة مخصوصة كالمبالغة في التشبيه عند اقتضاء المقام إياه كما في الاستعارة وكإطلاق اسم الجزء على الكل حيث أريد إقامته مقامه للإشعار بأن لذلك الجزء خصوصية في الكل، وأنه لا يتم إلا به كالعين يطلق مجازاً مرسلًا على الربيعة^(٢) فهو مسلم، ولا يفيد نفى مطلق الفائدة حتى يكون قسيماً لكل ما يفيد هاتين الفائدتين أو غيرهما، وإن أريد أنه لا فائدة فيه أصلاً لم يسلم؛ فإن المجاز مطلقاً لا يخلو عن فائدة ولو كانت تلك الفائدة هي أن الدلالة على معناه كدعوى الشيء بالدليل المفيد للتقرر في الذهن حيث تضمن ملاحظة الأصل إذ بذلك يحصل مع القرينة والعلاقة الانتقال منه إلى لازمه، ثم قسم المعنوى المتضمن للفائدة وقد عرفت أنه يشمل بعض المجاز المرسل وغيره (إلى الاستعارة وغيرها) حيث قال: إن تضمن ذلك المعنوى الذى فيه الفائدة المبالغة في التشبيه كالأسد يستعمل في الرجل الشجاع فهو استعارة وإن لم تضمنها ولكن فيه فائدة أخرى كما تقدم في إطلاق العين على الربيعة فهو غير الاستعارة وهو لبعض أقسام المجاز المرسل.

تعريف السكاكى للاستعارة:

(وعرف) السكاكى (الاستعارة) التى هى أحد قسمى ذى الفائدة باعتبار كونها مصدراً؛ لأن معرفة المشتق منه تغنى عن تعريف المشتق الذى إنما يعرف باعتبار

(١) يوسف: ٨٢.

(٢) عين القوم الذى يربأ لهم فوق ربأ من الأرض، وهو الذى ينظر للقوم لثلاً يدهمهم عدو، ولا يكون إلا على جبل أو شرف ينظر منه.

بأنْ تَذْكُرَ أَحَدَ طَرَفَيِ التَّشْبِيهِ، وَتُرِيدَ بِهِ الْآخَرَ، مَدْعِيًا دُخُولَ الْمَشْبَهِ فِي جِنْسِ الْمَشْبَهِ بِهِ.

المشتق منه فقال الاستعارة (ب) اعتبار أنها مصدر هي (أن تذكر أحد طرفي التشبيه) أى: أن تذكر اسم أحد الطرفين (وتريد به) أى: باسم ذلك الطرف المذكور الطرف (الآخر) أى المعنى الذى هو الطرف الآخر المتروك اسمه وإنما قدرنا الاسم فى الطرف المذكور، وفسرنا الآخر بالمعنى؛ لأن المذكور هو اللفظ والذى يراد باللفظ هو المعنى (مدعيا) أى: تذكر اسم الطرف مرادا به الآخر حال كونك تدعى بقرينة حالك؛ حيث سميت المشبه باسم المشبه به أو العكس.

(دخول) أى تدعى دخول ذلك (المشبه فى جنس) ذلك (المشبه به) وبذلك الدعوة الحالية صح إطلاق الثانى على الأول وصح إطلاق اسم الأول على الثانى لاشتراكهما بالدعوى فى جنس المسمى وبذلك يعلم أن معنى وضع المجاز مع القرينة ادعاء انسحاب حكم الوضع الأول على المشبه به لا أن ثم وضعاً أى: تعييناً حسياً زائداً على ذلك الادعاء إذ لا دليل عليه سواء قلنا: إن المجاز موضوع نوعاً أو شخصاً؛ لأن النوع لا بد من شخص يتحقق فيه، والذى حصل بالتحقيق فى الشخص الذى حصل به وضع النوع هو ذلك الادعاء وقد تقدمت الإشارة إلى هذا فليتأمل.

ولما كان هذا الكلام يشمل ما إذا ذكر اسم المشبه به وأريد به المشبه، ويشمل ما إذا ذكر اسم المشبه وأريد به المشبه به احتيج إلى مثالين فالأول: هو أن تذكر اسم المشبه به وتريد به المشبه كما تقول فى الحمام أسد وأنت تريد به الرجل الشجاع مدعياً أنه من جنس الأسد، فلما ادعيت دخول المشبه وهو الرجل الشجاع فى جنس المشبه به وهو الأسد أثبت له ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه أى حقيقته الذى هو لفظ الأسد، وقد تقدم أنك تجعل لفظ الأسد بذلك الادعاء له فردان متعارف وغيره، والقرينة إنما هى لنفى المتعارف لا لنفى الحقيقة عن المستعمل فيه وإلا كان ذلك منافياً للإصرار على أن له تلك الحقيقة.

وقسمها إلى المصريح بها، والمكنى عنها.

والثاني: وهو أن تذكر لفظ المشبه وتريد به المشبه به كما تقول أنشبت النية أظفارها بفلان وأنت تريد بالنية التي هي اسم المشبه معنى السبع الذى هو المشبه به ولكن لا تريد بها السبع الحقيقى بل السبع الادعائى؛ لأنك تدعى السبعية بمعنى النية وبهذا يعلم أن قول السكاكى أن تذكر أحد الطرفين وتريد الآخر يعنى الآخر حقيقة أو ادعاء فلما أطلقت لفظ النية على السبع الادعائى وهو معنى النية المدعى لها السبعية أثبت لها ما يخص السبع المشبه به وهو الأظفار، ولما أثبت لها الأظفار التي هي للسبع الحقيقى صارت مع الأظفار كالسبع معها فى أنها كذلك ينبغى أن تكون لأنه كذلك ينبغى أن يكون؛ فأبرزت فى الأظفار بروز المستعير فى العارية كما برز الرجل الشجاع فى لفظ الأسد بروز المستعير فى العارية فإنه يساوى صاحبها فى التلبس، وإنما اقتربنا فى أصل التملك نحو هذا الكلام عند السكاكى، وهو يشعر بأن الأظفار فى المثال الثانى الذى هو مثال الاستعارة بالكناية هي المستعارة؛ لأنه شبهها مع النية بالعارية وقوله أعنى السكاكى ويسمى المشبه به سواء كان هو المذكور أو المتروك مستعاراً منه، ويسمى اسم المشبه به مستعاراً ويسمى المشبه أى: المعنى الذى شبه بالمشبه به مستعاراً له يقتضى أن المستعار هو لفظ المشبه به سواء ذكر كما فلا المثال الأول أو ترك كما فى المثال الثانى، ويكون معنى كونه مستعاراً أنه يستحق الاستعارة اللفظية وتركت مكناً عنها بلوازمه كما فهم عن الأقدمين كما تقدم وسيأتى للسكاكى ما يخالف مقتضى الكلامين وهو أن المستعار فى الاستعارة بالكناية هو لفظ النية المعبر به عن الأسد الادعائى، وهو مقتضى قوله أولاً أن تذكر اسم أحد الطرفين وتريد به الآخر؛ وذلك لأن الاستعارة فسرنا بالذكر فمتعلق الذكر هو المستعار فتقرر بمجموع ما ذكر أن فى كلامه بالنسبة للاستعارة بالكناية خطا.

تقسيم السكاكى للاستعارة:

(وقسمها) أى وقسم السكاكى الاستعارة (إلى المصريح بها والمكنى عنها) أى: قسمها قسمين أحدهما ما يسمى استعارة مصرحاً بها والآخر ما يسمى مكناً عنها، وعنى

وعنى بالمصرح بها: أن يكون المذكور هو المشبه به، وجعل منها
تحقيقيةً، وتخيليةً:

بالمكنى عنها أن يكون اسم الطرف المذكور هو لفظ المشبه به كما تقدم في أنشبت
المنية أظفارها (وعنى بالمصرح بها أن يكون الطرف) أى: اسم الطرف المذكور من
طرفي التشبيه (هو المشبه به) أى هو اسم المشبه به ولا يخفى ما في تسمية الكون
بالمصرحة والمكنى عنها من التسامح؛ لأن المصرح به والمكنى عنه هو اللفظ لا كونه
(وجعل) السكاكى (منها) أى جعل من الاستعارة المصرح بها قسمين (تحقيقية) ويأتى
ذكر ما فسرهما به (وتخيلية) وسيأتى أيضا ما فسرهما به، ولم يقل المصنف قسمها إلى
قسمين المشعر بانحصارها في القسمين، بل عدل إلى قوله: جعل منها كذا وكذا المشعر
ببقاء شيء آخر وراء التخيلية والتحقيقية، وذلك أن السكاكى ذكر أن للاستعارة
المصرح بها قسما آخر سماه المحتملة للتحقيق والتخييل فعبّر بما يشعر ببقاء شيء آخر
وهو ذلك القسم، ومثل ذلك المحتمل بيت زهير المتقدم وهو قوله:

صحا القلب عن سلمى وأقصر باطله وعرى أفراس الصبا ورواحله

فقد وجه فيه وجهين كما تقدم، أحدهما: أن يكون شبه الصبا بالجهة المقضى
منها الوطر وأضمر التشبيه في النفس استعارة بالكناية فعليه تكون الأفراس والرواحل
تخيلا وتكون قرينة للمكنى عنها.

والآخر: أن يكون شبه أسباب استيفاء اللذة أو ان الصبا بالأفراس والرواحل
فتكون الأفراس والرواحل تحقيقية، وذكر الصبا على هذا تجريد فهذه محتملة للتحقيقية
والتخيلية فتكون قسما خارجا عنهما لا يقال هي داخلية في التحقيقية أو التخيلية؛
لأننا إذا قلنا: تنقسم الاستعارة التصريحية إلى التحقيقية فمعناه إلى التحقيقية جزما أو
احتمالا، وإلى التخيلية جزما أو احتمالا؛ لأننا نقول: المتبادر من إطلاق لفظ التحقيق
والتخييل ما يكون كذلك جزما لا احتمالا؛ لأن أصل إطلاق اللفظ وجود معناه
وتسميته به جزما وإطلاقه على ما يحتمل أن يوجد فيه معناه فتكون التسمية به احتمالا

خلاف المتبادر، فلهذا عدل إلى ما يقتضى أن ثم قسما آخر وهو قسم الاحتمال رعاية لأصل ما يفيد بالتبادر إطلاق اللفظ إذ لا يفهم خلاف ذلك إلا بقرينة أو تصريح فلو لم يقل ما ذكر فات التنبيه على وجود قسم زائد، نعم يرد ههنا أن يقال هذا التقسم، أعني قولنا هذه الاستعارة مجزوم بتحقيقيتها وهذه مجزوم بتخيليتها وهذه محتملة للتخيلية والتحقيقية تقسيم في الأمثلة؛ لأن المحتملة مثال وبيت والمجزومتان كذلك وليس كلامنا في تقسيم الأمثلة إلى ما يجزم فيه بأن استعارته تحقيقية وإلى ما يجزم بأنها تخيلية وإلى ما يحتمل كلا منهما وإنما كلامنا في تنويع نفس الاستعارة التصريحية وهي منحصرة في نوعي التخيل والتحقيق والمثال المحتمل غير خارج عن النوعين فافهم.

ومما ينظر فيه هنا اجتماع التصريحية والمكنى عنها في مثال واحد هل يمكن باعتبارين كما صح وجود التخيلية والتحقيقية باعتبارين قيل: إنه موجود في مثال واحد كما في قوله تعالى ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ﴾^(١) فإن اللباس نقل لما يلبس الإنسان من الأوجاع فلعومومه البدن شبه باللباس فكان استعارة تصريحية ومن حيث إن تلك الأوجاع فيها أذى شبهت بشيء مر يذاق فأضمر التشبيه في النفس استعارة بالكناية، وذكر الإذاقة تخيل، وعلى هذا يكون اجتماع التصريحية بالمكنى عنها أقوى من اجتماع التحقيقية والتخيلية؛ لأن الحمل على إحداها ينافي الحمل على الأخرى بخلاف التصريحية والمكنى عنها كما في المثال تأمله.

(وفسر) السكاكي الاستعارة (التحقيقية بما مر) أى: بالاستعارة التي هي لفظ المشبه ينقل للمشبه المتروك لفظه والحال أن معنى المستعار له متحقق حسا كرأيت الأسد في الحمام، أو متحقق عقلا كوقع في قلبي نور أضاءت به أرجاء الحواس، فإن المنقول إليه لفظ الأسد وهو الرجل الشجاع محسوس، والمنقول إليه لفظ النور وهو العلم معقول محقق وذلك ظاهر.

وَعَدَّ التَّمْثِيلَ مِنْهَا:

وَرُدُّ: بأنه^(١) مستلزمٌ للتركيبِ المنافي للإفراد.

(وعد) السكاكى (التمثيل) أى: الاستعارة التمثيلية، وقد تقدم أنها تسمى التمثيل على سبيل الاستعارة وذلك كما فى قوله أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، فإنه تقدم أنه يستعار مجموعه لحال المتردد فى أمر وقد تقدم بيان ذلك.

(منها) أى: عد التمثيل من الاستعارة التحقيقية وذلك أنه لما ذكر القسم الذى هو الاستعارة المصرح بها للتحقيقية على سبيل القطع بناء على ما ذكر من أن ثم قسما من التصريحية ليس هو على سبيل القطع قال ومن الأمثلة يعنى من أمثلة التحقيقية على سبيل القطع استعارة وصف إحدى صورتين منتزعتين من أمور لوصف صورة أخرى، وعنى بالوصف الأول اللفظ؛ لأنه هو المستعار وبه تتعلق الاستعارة وعنى بالوصف الثانى البيان؛ لأن الوصف يطلق عليه وهو المناسب هنا، والتقدير ومن الأمثلة استعارة لفظ إحدى صورتين منتزعتين من أمور لبيان صورة أخرى ومن المعلوم أن الأولى أن يقول لبيان الصورة الأخرى بالتعريف؛ لأن التنكير يوهم أن المستعار لها غير إحدى الصورتين المنتزعتين والفرض أن لفظ إحدهما استعير للأخرى لا غيرها، وذلك كما تقدم فى استعارة اللفظ الدال على حالة الذى يريد الذهاب فيقدم رجلا ثم يريد الرجوع فيؤخرها، وذلك اللفظ هو قولنا أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى لبيان حالة المتردد بين فعل الأمر وتركه، ومعنى بيانها الدلالة عليها، وقد تقدم أن تلك الحالة فى الطرفين انتزعت من متعدد وذلك ظاهر.

(ورد) عده التمثيل من الاستعارة التى هى من قسم المجاز المفرد (بأنه) أى رد ما ذكر بأن التمثيل المعدود من الاستعارة (مستلزم للتركيب) إذ التمثيل كما تقدم أن ينقل لفظ حالة تركيبية إلى حالة أخرى مثلها كما فى أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى، وإذا كان التمثيل مستلزما للتركيب (المنافى للإفراد) فلا يصح عده أى التمثيل من الاستعارة

(١) أى التمثيل.

.....
كما فعل السكاكى؛ وذلك لأن الاستعارة من أقسام المجاز المفرد فهي تستلزم الأفراد؛ إذ هو وصف غير مفارق لها والتمثيل يستلزم التركيب؛ إذ هو وصفه الذى لا يفارق، فلو كانت الاستعارة تمثيلا لزم كونها موصوفة بالأفراد والتركيب معا وهما متنافيان فيلزم من تنافى هذين اللازمين تنافى ملزوميهما أعنى الاستعارة والتمثيل فلا يجتمعان فى شىء واحد بأن يكون استعارة وتمثيلا، كما اقتضاه عدده التمثيل استعارة إذ لو اجتمعا اجتمع لازماهما المتنافيان وذلك ظاهر.

وأجيب عن هذا بأن السكاكى إنما عد التمثيل من مطلق الاستعارة الشاملة للإفرادية والتركيبية؛ لأن مطلق الاستعارة التصريحية التحقيقية أعم من الاستعارة التى هى مجاز مفرد، وإذا كان العد إنما هو من مطلق الاستعارة الشاملة لما يوجد فيه التركيب، فعد التمثيل منها صحيح إذ غايته أن مطلق الاستعارة تكون تمثيلا مستلزما للتركيب وهو صحيح لصحة ملاقاتها حينئذ للتركيب، وإنما يرد البحث لو عدها من الإفرادية فإن قيل: السكاكى قد قسم المجاز المتضمن للفائدة كما تقدم إلى الاستعارة وغيرها بعد أن سماه لغويا واللغوى عرفه كما تقدم بأنه هو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له، ومن المعلوم أن المتضمن للفائدة قسم حينئذ من المفرد، وإذا كانت الاستعارة قسما من المتضمن، وقد تقرر أن قسم الشىء أخص منه، فيلزم كون الاستعارة أخص من المفرد فتكون كل استعارة مجازا مفردا فحينئذ تستلزم الأفراد لكونها أخص من المفرد؛ لأن لازم الأعم لازم للأخص فيلزم من عدها تمثيلية عدها وهى مفردة مما يكون مركبا، وهو فاسد فلا يصح دفع البحث بما ذكر.

قلت: لا يلزم من تقسم المجاز المفرد إلى الاستعارة وغيرها وجعل الاستعارة قسما من المفرد أن تكون أخص من المفرد فتكون كل استعارة مجازا مفردا، وذلك أنه يصح تقسيم الشىء إلى ما هو فى نفسه ليس أخص من المقسم بل بينه وبين المقسم عموم وخصوص من وجه، كما إذا قسمت الأبيض إلى الحيوان وغيره فإن الحيوان الذى

قسمت إليه الأبيض بينه وبين الأبيض عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في الحيوان الأبيض وينفرد الأبيض في نحو الحص وينفرد الحيوان في نحو الزنحى فعلى هذا تقسيم المفرد إلى الاستعارة وغيرها لا يستلزم كون الاستعارة أخص منه بل يجوز أن تؤخذ في التقسيم على أن بينها وبينه عموما من وجه فيجتمعان في نحو: الأسد يطلق على الرجل الشجاع بواسطة المبالغة في التشبيه وينفرد المجاز المفرد في نحو: العين تطلق على الربيطة مجازا مرسلًا، وتنفرد الاستعارة عن المفرد في نحو: أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى فإذا صح كون الاستعارة ليست أخص من المفرد بل بينها وبينه عموم من وجه صح تقسيمها إلى التمثيل وغيره، فتستلزم التركيب في التمثيل، وتستلزم الأفراد في غيره فيكون صدق المجاز المفرد عليها إنما هو في المفرد التي تجتمع معه فيه لا فيما تنفرد عنه فيه، وإنما قلنا: لا يلزم أن يكون القسم أخص في نفسه أى من حيث ذاته إشارة إلى أنه من حيث إنه قسم لا بد أن يكون أخص لأن الحيوان من حيث إنه قسم إنما يصدق على الحيوان الأبيض، لكن اللفظ الذى عبر به عنه يجوز أن لا يكون مفهومه أخص كما في المثال، على أنا إنما نحتاج إلى هذا في دفع البحث أعني: جعل الاستعارة التي انقسم المجاز إليها أعم من الاستعارة في المفرد إذا ارتقنا بأن المجاز اللغوى أراد به السكاكى المجاز المفرد المفسر بالكلمة إلخ.

وأما إن تبين أنه أراد به مطلق المجاز فتقسيمه إلى الاستعارة وغيرها، ثم تقسيم الاستعارة إلى التمثيلية وغيرها لا يضر، لأن المقسم حينئذ يصدق بالمركب الذى هو بعض من الاستعارة فلا يلزم اجتماع الأفراد من حيث إن المقسم مفرد والتركيب من حيث كون المقسم مركبا، وقد تبين من تقسيم السكاكى أنه أراد بالمجاز ما هو أعم حيث قال بعد تعريف المجاز: إن المجاز عند السلف يعنى مطلق المجاز لا المعرف قسمان لغوى وعقلى واللغوى قسمان: راجع إلى معنى الكلمة يعنى أنه نقل من معنى إلى معنى آخر، وراجع إلى حكم الكلمة يعنى أن إعرابه جعل موضع إعراب آخر بنقصان كلمة

أو زيادتها مع بقاء اللفظ على معناه كما يأتي، والراجع إلى المعنى قسمان خال عن الفائدة وقد تقدم تمثيله بالمقيد يطلق على المطلق، ومتضمن لها، والمتضمن للفائدة قسمان: استعارة وغير استعارة فقد ذكر من جملة أقسام المجاز العقلي والراجع إلى حكم الكلمة وبالضرورة أن كلا منهما ليس هو المعروف بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، أما كون العقلي ليس من هذا المجاز المعروف، فلأنه هو إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له فليس بداخل في جنس الكلمة أصلا وأما أن الراجع إلى حكم الكلمة ليس من هذا المعروف فلأن الإعراب الذي هو محل التجوز إن قلنا إنه معنوي فليس داخلا في جنس الكلمة قطعا، وهو ظاهر وإن قلنا: إنه لفظي فلا يصدق عليه لفظ الكلمة أيضا؛ لأن المراد بالكلمة ما يستقل والإعراب لا يستقل ولو قيل: إنه لفظي، وإذا كان هذان القسمان أعني الراجع إلى حكم الكلمة والعقلي ليسا داخليين في المجاز المعروف بالكلمة إلخ وقد أدخلهما السكاكي في تقسيم المجاز وجب أن يراد بالمجاز ما هو أعم من المفرد المعروف بما ذكر إذ لو أريد المعروف لزم إدخال أقسام في الشيء وليست منه جميعا، وإذا أريد مطلق المجاز فالجاري على أصل التقسيم، والذي يحمل عليه التقسيم متى أمكن استيفاء جميع الأقسام بالعموم أو بالخصوص، ومن جملة أقسام المجاز المركب والذي يناسب إدخاله فيه هو القسم المتضمن للفائدة كما لا يخفى؛ لأن المركب فيه فائدة المبالغة في التشبيه فيجب أن يراد بالمجاز المتضمن للفائدة ما هو أعم من المركب لاستيفاء أقسام مطلق المجاز حيث أريد إجراء التقسيم على أصله الممكن إذ لا وجه للعدول عنه ولا يضر في ذلك تعريف ذلك المجاز اللغوي بالكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، لأن التعريف قصد به ما ينصرف له اللفظ عند الإطلاق كثيرا، وإلا فالمجاز اللغوي لنا أن نطلقه على ما يعم الحكمي والإفرادي والتركيبى والإسنادي، لأن ذلك كله مجاز وأصله اللغة إذ فيها اعتبر لا العقل المحض، وإذا تقرر ما ذكر لم يرد البحث، لأن المجاز المتضمن للفائدة لا تستوفي أقسامه، والاستيفاء

مطلوب في أصل التقسيم إلا إذا قسم إلى مطلق الاستعارة الشاملة للإفرادية والتركيبية لا إلى الاستعارة المخصوصة بالمفرد، حتى يرد البحث إذ لو لم يرد مطلق الاستعارة اختل التقسيم إذ هي قسمة الأخص إلى معناه وغيره وهو فاسد مع أن أصل التقسيم يأبى التخصيص. فتحصل من هذا أن الجواب بأحد أمرين إما أن يلتزم أن المراد بالبحار المتضمن للفائدة الراجع إلى معنى الكلمة هو البحار المفرد فتجعل الاستعارة مراداً بها مطلق بناء على أنه قد يعبر عن قسم الشيء بما يكون بينه وبين المقسم عموم من وجه وهو الجواب الأول أو نجعل المراد به مطلق البحار، كما هو صريح عبارة المفتاح فيجعل التقسيم على أصله من الاستيفاء فيلزم أن يراد بالبحار المتضمن للفائدة ما يعم المركب فيكون تقسيم الاستعارة إلى التمثيل المركب وغيره لا ينافيه فافهم والله الموفق بمنه وكرمه.

وقد أجيب عن هذا البحث بأجوبة أخرى: أحدها: أن المراد بالكلمة في تعريف البحار اللفظ الشامل للمفرد والمركب نحو ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾^(١) أى: كلامه، وإذا أريد اللفظ دخلت الاستعارة التمثيلية في التقسيم، ورد بأن إطلاق الكلمة على اللفظ من إطلاق الأخص في عرف العربية على الأعم وهو مجاز يحتاج إلى قرينة ولا قرينة.

ثانيها: أنا لا نسلم أن التمثيل يستلزم التركيب بل هو استعارة مبنية على التشبيه التمثيلي فحيثما صح ذلك التشبيه صحت الاستعارة التمثيلية لانبنائها عليه؛ إذ لا يمنع من الاستعارة فيما صح التشبيه إلا الغموض وكونها في ذلك التشبيه كالألغاز، والأصل عدم ذلك في كل فرد من أفراد التشبيه، وإذا صحت الاستعارة المذكورة فيما صح فيه التشبيه المذكور بناء على الأصل والتشبيه يجوز أن يكون طرفاه مفردين كما تقدم في تشبيه الثريا بالعنقود وكما في قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ

(١) التوبة: ٤٠.

نَارًا^(١) لأن المثل لفظ مفرد وقد شبه بالمثل وهو مفرد فيصح في نحو ذلك مما كان طرفاه مفردين والتشبيه فيه تمثيل أن ينقل لفظ المشبه به إلى المشبه فيكون استعارة تمثيلية يكون تشبيهها تمثيلاً، وقد تقدم أن الاستعارة التمثيلية هي ما يكون تشبيهها تمثيلاً فعلى هذا يصح عد الاستعارة تمثيلاً مع إفرادها إذ لا تستلزم التركيب حينئذ، ورد بأن غايته أن الاستعارة لا تستلزم أبداً التمثيل المركب لصحة أن تكون تمثيلاً مفرداً كما لا يصح اتفاقاً أن تكون تمثيلاً مركباً، وظاهر التقسيم أن كل تمثيل من أقسام المجاز المفرد، ولا يصح ذلك في المركب فيختل التقسيم على ظاهره، وذلك كاف في البحث وحمله على تمثيل المفرد حمل على نادر يحتاج إلى قرينة إذ الأكثر في التمثيل التركيب نعم يصح هذا الجواب دفعا لكلام المصنف؛ لأنه عند المؤاخذه فظاهره يقتضى أن التمثيل لا ينفك عن التركيب لقوله مستلزم للتركيب والجواب يقتضى انفكاكه عنه، وإنما قلنا: لأنه عند المؤاخذه فظاهره إشارة إلى أنه يمكن حمله على غير الظاهر بأن يحمل على معنى أنه قد يستلزم التركيب المنافي للإفراد، فإذا حمل على ذلك لم يندفع بما ذكر بل يبقى البحث كما هو، وهذا كله إذا سلم أن مجاز التمثيل تابع لتشبيه التمثيل دائماً، وسلم أن ذلك التشبيه يجري في المفردين، وأما إن ادعى أن مجاز التمثيل أخص من التشبيه المذكور أو أنهما لا يجريان معاً في المفردين فلا يصح هذا الجواب أصلاً وكوفهما لا يجريان في المفردين هو الذي نسب إلى المحققين، وعليه فما تقدم مما قرر به تشبيه التمثيل وأنه يجري في الثريا مع العنقود ضعيف. قيل: ولم ينقل عن أحد من المحققين أنه تشبيه تمثيل أما قوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾^(٢) فحيث اتفق على أنه تشبيه تمثيل يحمل على أن القضيتين المخصوصتين المشتملتين على أشياء متعددة اعتبرت هيئتها طرفين فشبهت إحداها بالأخرى، ولا يضر في التركيب صحة التعبير

(٢٠١) البقرة: ١٧.

عن ذلك بمفرده؛ لأن مناط التركيب في الطرفين والوجه هو اعتبار أشياء ليست بأجزاء لكنها ضمت وتلاصقت حتى صارت كالأجزاء وهو موجود فيما ذكر، وعليه يكون المثل ليس أحد الطرفين في الحقيقة، وإنما دخلت أداة التشبيه عليه توسعا من حيث إنه يصدق على الهيئة، وإن كان مفهومه مخالفا وفائدة التعبير به الإشعار بالتركيب، وأن المعتبر هو الهيئة المتضامة؛ لأنه بنفسه أعنى المثل لا يصح فيه التشبيه من حيث المفهوم كما لا يخفى، إذ لا معنى لقولنا مثلهم كمطلق المثل، فعلم أن الطرفين هما الهيئتان المعتبرتان في أشياء عديدة مخصوصة، إذ لو ولى أداة التشبيه لفظا آخر فرما توهم أنه هو المشبه به أو المشبه بخلاف المثل فهو من حيث ذاته ومفهومه لا يصلح لذلك، فأفاد أن المقصود الهيئة، والأصل في الهيئة المشبه بها أن ينقل لفظها التركيبي جميعا إلى المشبهة وقد يستغنى ببعض ألفاظ تلك الهيئة لكونه أخص دلالة من غيره، وذلك كما في قوله تعالى ﴿عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ﴾^(١) فإن فيه ثلاثة أوجه من التجوز:

الأول: أن يقدر أن فيه تشبيه الهدى بمركوب يوصل إلى المقصود، فأضمر التشبيه بالنفس وأتى معه بلوازمه مما يدل على الركوب وهو لفظ "على" وهذا الوجه يصير ما في التركيب من التجوز من باب الاستعارة بالكناية.

والثاني: أن يقدر أن فيه تشبيه تمسكهم بالهدى وأخذهم به بعلو راكب مركوباً له والتصاقه به ثم استعملت فيه على التي هي من حروف الجر تبعاً لذلك التشبيه، وعلى هذا تكون الاستعارة فيه تبعية في الحرف.

والثالث: أن يقدر أن فيه تشبيه مجموع هيئة المهتدى والهدى وتمسكه به بهيئة راكب ومركوب وركوب، فنقل لفظ إحدى الهيئتين للأخرى فيكون من التمثيل، وكان الأصل أن ينقل مجموع ألفاظ الهيئة المشبه بها كأن يقال في غير القرآن مثلاً أولئك على مركوبهم الموصول إلى المقصود أو نحو ذلك، لكن استغنى عن تلك الألفاظ بعلی؛

(١) البقرة: ٥.

لأنها منبئة عن راكب ومركوب، وتقدير تلك الألفاظ لا في نظم اللفظ بل في المعنى كما تقدم نظيره في التشبيه وهو أنه يجوز حذف المشبه لا في نظم اللفظ كما في قوله تعالى ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ﴾^(١) فإن التقدير: المؤمن كالبحر العذب والكافر كالبحر المر، ولا يوجد في نظم التركيب إمكان هذا التقدير، والفرق بين هذا التشبيه وبين الاستعارة إذ يخلو النظم فيها عن المشبه أيضا أن المشبه به في تشبيه لا يصح جعل المشبه مكانه إذ لا يصح هنا أن يجعل مكان البحرين المؤمن والكافر بدليل قوله تعالى ﴿وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ إلى آخر الآية إلا بتكلف يناقى البلاغة بخلاف الاستعارة وإذا تحقق على ما ذكر أن التمثيل يستلزم التركيب دائما لم تتخيل لهذا الجواب صحة أصلا.

والثالث: أنا لا نسلم أن التمثيل فيه استعارة مركب وإنما فيه استعارة مفرد وكلمة واحدة وقولهم "أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى" المستعار فيه هو التقديم والمستعار له هو التردد والتقديم كلمة واحدة فلا تنافي بين الاستعارة التي هي قسم من المجاز المسمى بالكلمة وبين كونه تمثيلا؛ لأن التمثيل كلمة على هذا أيضا، وأما إضافة هذا التقديم من جهة المعنى إلى الرجل واقتران ما أضيفت له بكون الرجل تؤخر مرة أخرى وإلف تلك الكلمة بما اقترنت به أى: موافقتها ومقارنتها بما ذكر لا يخرجها عن تسميتها كلمة؛ فإن اللفظ المقيد لا يخرج بتقييده عن تسميته الأصلية؛ فأصل التسمية أن التردد كتقديم الرجل مع تأخيرها ثم استعيرت هذه الكلمة المفيدة للتردد وأخذ منها الفعل تبعا ورد هذا بأن فيه سد باب التمثيل الذي هو استعارة مركب لعود مواقعه بهذا الاعتبار إلى استعارة المفرد وكيف يصح هذا ومواقع كلام العرب في الاستعارة وتراكيب البلغاء فيها دالة بالاستقراء كما فهمه من له ذوق في الفن وهو صحيح النقل عن البلغاء فيه على أن مجموع اللفظ المركب هو المنقول عن الحالة التركيبية إلى حالة

(١) فاطر: ١٢.

وفسرَ التخيلية بما لا تحقق لمعناه حساً ولا عقلاً، بل هو صورة وهمية محضة؛ كلفظ "الأظفار" في قول الهذلي؛

أخرى مثلها من غير أن يكون لبعض المفردات اعتبار في الاستعارة دون بعض، وهذا مما لا يخفى وهو المسمى بالتمثيل فقد تبين أن جميع الوجوه مردودة وهذه الردود هي المذكورة في المطول أوردناها مع زيادة بيان وإضافة ما يحتاج إليه والله الموفق بمنه وكرمه.

تفسير السكاكي للاستعارة التخيلية:

ثم أشار إلى ما ذكر السكاكي في الاستعارة التخيلية تمهيدا للاعتراض عليه بما فسرهما به فقال (وفسر) أى السكاكي الاستعارة (التخيلية) التى تقدم هى أن تذكر لوازم المشبه به مضافة للمشبه لتدل على أنك أضمرت تشبيهه فى النفس (عما) أى: فسرهما بأنها لفظ لمعنى (لا تحقق لمعناه) أى لا ثبوت لذلك المعنى الذى نقل إليه اللفظ المسمى بالتخييل (حسا) أى ليس بمعنى محسوس كمعنى لفظ الأسد إذا نقل للرجل الشجاع (ولا عقلا) إذ ليس ذلك المعنى بأمر متحقق عقلا كمعنى لفظ النور ينقل للعلم، فإنه ثابت فى نفس الأمر بالعقل ولم يحس (بل هو) أى بل ذلك المعنى الذى نقل إليه لفظ التخييل (صورة وهمية محضة) أى: معنى صورته الوهم وفرض ثبوته فرضا وهميا محضا أى خالص الفرضية لانتفائه فى نفس الأمر، فمعنى الخلوص أنه لا يشوب ذلك المعنى شىء من الثبوت بالحس أو العقل الذى يثبت الأشياء على وجه الصحة فى نفس الأمر بل تلك الصورة، وثبوتها أمر متوهم توهمها محضا فى كونه باطلا فى نفس الأمر وخالص النسبة إلى الوهم الذى يثبت ما لا ثبات له وتلك الاستعارة التخيلية التى فسرت بما لا تحقق لمعناه (كلفظ الأظفار) المنقول لما يشبه الأظفار من صورة وهمية محضة (فى قول الهذلي):

وإذا المنية أنشبت أظفارها ألفيت كل قيمة لا تنفع

فإنه لما شبه المنية بالسبع في الاغتيال، أخذ الوهم في تصويرها بصورته
واختراع لوازمها، فاخترع لها صورةً مثل الأظفار، ثم أطلق عليها لفظ
الأظفار:

ثم أشار إلى منشأ ثبوت تلك الصور بالوهم وكيفية ذلك التصوير بالوهم
بقوله (فإنه) أى السبب في إثبات تلك الصور الوهمية أن الهدلى (لما شبه المنية بالسبع في
الاغتيال) أى: أخذ النفوس وإهلاكها بالقهر والغلبة انعقد بذلك التشبيه ارتباط بين
الموت والسبع في ذلك الاغتيال، فانتقلت النفوس من الشعور بالاغتيال إلى ملزوماته
التي بها يتحقق، وإلى الصورة المعهودة لتلك الملزومات فلأجل ذلك الارتباط الموجب
لأن ينتقل ويثبت لأحد المرتبطين ما ثبت للآخر (أخذ الوهم) الذى من شأنه فرض
المستحيلات وتقدير الأباطيل (في تصويرها) أى: طفق الوهم يصور المنية (بصورته)
أى: بصورة السبع إذ ذلك مقتضى المشاهدة والارتباط ولو لم يكن صحيحا في نفس
الأمر (و) أخذ في (اختراع لوازمها) أى: لوازم تلك الصورة التي استشعرها وهى
ملزومات الاغتيال (لها) أى: للمنية بمعنى أن الوهم انتقل بسبب ذلك الارتباط
التشبيهى إلى تصوير المنية بصورة السبع وإعطاء المنية لوازم صورتها جميعا واخترع لها
بالخصوص ما يكون به قوام أى حصول وجه الشبه الذى هو الاغتيال؛ لأن هذه
اللوازم أنسب بالإثبات من غيرها إذ لها دخل في تقرير وجه الشبه فكأنها هو بخلاف
اللوازم الأخرى فإنما اخترعها وأثبتها تبرعا بواسطة شدة الارتباط وإلا فلا يحتاج إليها
في التشبيه (ف) لما صور المنية كذلك ثبت لها بالتصوير الوهمى أنه قد (اخترع لها) أى:
لتلك المنية صورا وهمية (مثل) صور (الأظفار) المحققة للأسد المشبه به (ثم) لما اخترع
لها صورا تشبه في الشكل والقدر أظفار الأسد الحقيقى (أطلق) حينئذ (عليه) أى:
أطلق على ذلك المثل أعنى مثل تلك الصور التي أشبهت الأظفار الحسية (لفظ الأظفار)
أى: أطلق على تلك الأشكال الوهمية لفظ الأظفار الموضوع للصور الحسية بعد رعاية
التشبيه فعلى هذا تكون الاستعارة تخيلية تصريحية أما كونها تخيلية؛ فلأن اللفظ نقل لمعنى

متخيل أى: متوهم بلا ثبوت أو لأنه أثبت مدلوله لما لا يثبت له أصله بواسطة تخيل ثبوت ذلك المدلول فالتخيل يفرض فى الصورة أو فى ثبوتها، وأما كونها تصرّيجية فلا انتفاء التكنية؛ لأنه أطلق صراحة لفظ المشبه به وهو الأظفار الموضوع لمعانيه المحققة على المشبه الذى هو الصور الوهمية الشبيهة بصور الأظفار المحققة حسا وكلما صرح بلفظ المشبه به لمعنى المشبه سواء تحقق أو توهم كانت تلك الاستعارة تصرّيجية لا مكنيا عنها والقرينة على أن الأظفار نقلت عن معناها وأطلقت على معنى آخر كون معناها لا يوجد فيما أضيفت هذه الأظفار إليه، وذلك المضاف إليه هو المنية والمعنى الأصلى غير صحيح فيها فوجب أن يعتبر فيها معنى يطلق عليه اللفظ ولا يكون إلا وهما لعدم إمكانه حسا أو عقلا، ولما فسر التخيلية باللفظ المنقول من معنى محقق إلى معنى متوهم صح عنده أن تستقل هذه التخيلية عن المكنى عنها بأن لا تعتبر فيه المبالغة فى التشبيه أصلا، بل يصرح معها بالتشبيه فلهذا مثل السكاكى للتخيلية بنحو أظفار المنية الشبيهة بالأسد فقد صرح بالتشبيه ولا استعارة مكنيا عنها عند التصريح بالتشبيه، والقرينة على التخيل يكفى فيها إضافة المنقول إلى غير ما لا يصلح له أصله، بل وتكفى قرينة ما فيتقرر بما ذكر أن التخيلية أعم محلا عند السكاكى من المكنى عنها بخلاف المصنف فإنه جعل التخيلية إثبات اللوازم لتدل على التشبيه فإذا صرح بالتشبيه لم يحتج للدلالة فتبطل علة التخيل فيبطل التخيل فلا توجد بدون المكنى عنها كالعكس فتقرر بهذا أن نحو لفظ الأظفار قد يكون تخيلا بدون الاستعارة بالكناية كما فى المثال المذكور وعند المصنف إذا وجد نحو هذا التركيب تكون الأظفار ترشيحا للتشبيه لا تخيلا وقد تقدم ذلك قال المصنف: إنه أى: ما اقتضاه كلامه من وجود نحو هذا التركيب بعيد جدا لا يوجد له فى كلام البلغاء مثال ويحتمل أن يراد ما ذهب إليه من تفسير التخيل هو البعيد ويدل عليه قوله (وفيه) أى: وفى تفسير التخيلية بما ذكره (تعسف) أخذ على غير الطريق السهلة لإدراك المناسبة لما تقرر من القواعد بسهولة لما

ويخالف تفسير غيره لها بجعل الشيء للشيء،

فيه من كثرة الاعتبارات التي لا يدل عليها دليل ولا تمس الحاجة إليها، وتلك الاعتبارات هي تقدير الصور الخالية ثم تشبيهها بالحققة ثم استعارة اللفظ وفيه مع المكنى عنها اعتبار مشبهين ووجهين ولفظين وقد لا يتفق إمكان صحة ذلك في كل مادة أو قد لا يحسن. وقيل إن التعسف هو أنه لو كان الأمر كما زعم لوجب أن تسمى هذه الاستعارة توهيمية؛ لأنها إنما تقررت بالوهم لا تخيلية، وهذه في غاية السقوط؛ لأنه يكفي في التسمية أدنى مناسبة وهي موجودة بين الوهم والتخيل إذ هما قوتان باطنيتان من شأنهما تقرير ما لا يثبت في نفس الأمر فيجوز أن ينسب لإحدى القوتين ما ينسب للأخرى للمناسبة بينهما، هذا إذا قلنا إن التصوير بالوهم.

وأما إن قلنا إنه للتخيال نفسه فالتوسع في قولهم وأخذ الوهم في تصوير المنية إلى آخره لا في التسمية وهذا أيضا إنما يحتاج إليه إن لم يتقرر في الاصطلاح تسمية حكم الوهم تخيلا لكنه تقرر فلا يحتاج إلى الاعتذار عن السكاكي بأنه يكفيه في ارتكاب هذه التسمية أدنى مناسبة، وإنما يحتاج إلى ذلك في توجيه الاصطلاح، ويسدل على أنه تقرر ذلك قبل السكاكي اصطلاحا قول صاحب الشفاء: إن القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة يعني أنها هي الغالبة غالبا كما قيل: "ما قادك شيء مثل الوهم" وهي الحاكمة حكما غير عقلي أى: غير صحيح ولكن حكما تخيليا فقد سمي صاحب الشفاء حكم الوهم تخيلا وهو ولو أمكن أن يكون هو الذى اخترع التسمية أيضا لكن الأقرب أنه في مقام التعريف إنما يتكلم بالاصطلاح أو نقول يثبت بذكره اصطلاح يرتكبه السكاكي بعد فلا اعتراض عليه (و) فيما ذهب إليه السكاكي من تفسير التخيلية بما ذكر وهو أنها نقلت لصورة وهمية وجه آخر يعاب به أيضا وهو أنه (يخالف) في تفسيره التخيلية بما ذكر (تفسير غيره لها) أى: يخالف السكاكي غيره في تفسير ذلك الغير للتخيلية (بجعل الشيء للشيء) أى خالفه حيث قال هو جعل الشيء الذى تقرر ثبوته للغير لشيء آخر غير صاحب ذلك الشيء كجعل اليد للشمال بفتح

.....

الشين وهى الريح من الجهة المعلومه واليد إنما هى للحيوان المتصرف جعلت لشيء آخر هو الشمال وهى غير صاحب اليد وكجعل الأظفار للمنية قال الشيخ عبد القاهر لا خلاف أن اليد استعارة يعنى اليد المجعلولة للشمال قال: ثم إنك لا تستطيع أن تزعم أن لفظ اليد قد نقل عن شيء إلى شيء شبه بمعناها الأصلى بل اليد لمعناها لكن جعلت لغير صاحبها، وذلك لأنه ليس المعنى على أنه شبه شيئاً بمعنى اليد ثم نقل لفظها إلى ذلك الشيء المشبه إذ ليس ثم شيء شبه باليد بل المعنى على أنه أراد أن يثبت للشمال يداً ليدل ذلك على أنك شبهت الشمال بالمالك المتصرف باليد فى قوة تأثيرها لما تعرض له هذا كلام الشيخ مع زيادة بسط فيه، وهو دليل على أنه وقع الإجماع على أن نحو اليد للشمال ونحو الأظفار للمنية اتفق على أنها استعارة وقد يقال كيف يحكى الإجماع على أن نحو ذلك استعارة مع أن مذهب المصنف أن نحو ذلك حقيقة؟ والجواب أن ذلك مغالطة لأن محل الإجماع هو فى إثبات اليد وتسميته استعارة بالاشتراك اللفظى نظراً إلى أن الأظفار ونحوها برزت المنية فيها وما أشبهها بروز المستعير فى العارية وليس إطلاق الاستعارة عليها باعتبار ما فسرت به من أنها كلمة استعملت فيما شبه بمعناها الأصلى؛ لأن ذلك مخصوص بغير التخيلية والمكنى عنها إذ هما ليسا على مذهب المصنف، وعلى مقتضى كلام الشيخ من المجاز اللغوى المفسر بالكلمة المستعملة إلى آخر ما تقدم بل التخييل شبيه بالمجاز العقلى، ولكن إطلاق الاستعارة على الكلمة إلخ أكثر ولذلك يحتاج غيره إلى قرينة ومحل الخلاف إنما هو فى إطلاق نحو الأظفار هل هو على معناه؟ فكان إثباته استعارة متفقا عليها، أو على أمر وهمي؟ فكان إثباته كذلك أيضاً، ول بعضهم كلام ضعيف هنا حاصله: أن مذهب السكاكى القائل بأن التخيلية اعتبر فيها تشبيه ما أطلقت عليه وهو وهمى بالحسى هو الجارى على ما فسرت به الاستعارة؛ إذ هى كلمة استعملت فيما شبه بمعناه، ولا يمكن تخصيص هذا التعبير بغير التخيليتين لوجهين:

أحدهما: أنه لو خصص كان النزاع لفظياً؛ إذ يصير التخيل متفقاً على أنه ليس استعارة من جهة المعنى؛ إذ هي كلمة استعملت إلخ، والفرض على هذا أن الكلمة إلى آخر التعريف الذى هو للاستعارة لا يصدق على التخيل، فليس التخيل استعارة قطعاً على هذا من جهة المعنى يبقى النزاع فى أنه هل يسمى بها أو لا.

والآخر: أنه لا يتأتى إذ من الواضح أنه تفسير لنوع من المجاز اللغوى الذى هو الاستعارة، فيشمل كل استعارة تكون من المجاز اللغوى.

والتخيل استعارة ومجاز لغوى بالاتفاق وقد رده فى المطول بما حاصله مع البسط أن: المجاز اللغوى المفسر بالكلمة المستعملة إلخ مخصوص بغير التخيلية والمكنى عنها، ونعنى بالاختصاص: أن غيرهما مقطوع بدخوله فى التعريف، وأما هما فيحتمل أن يدخل بناء على أنهما لغويان، وأن لا يدخل بناء على أنهما من أفعال النفس. والتخصيص على هذا الوجه لا ينافى وجود الخلاف المعنوى فيهما كما سبق.

وأما قولك: اتفق على أن التخيل مجاز لغوى؛ فباطل إذ لم يتفق على أن التخيلية مجاز لغوى قطعاً على معنى أنه كلمة استعملت فيما شبه بمعناها وإلا لما تأتى الخلاف إلا لفظياً وهو معنوى كما سبق، وإنما اتفق على أنه مجاز كالمجاز العقلى؛ إذ فيه إثبات الشيء لغير أهله، وأنه استعارة بالمعنى السابق وهو أن اللفظ المسمى بالتخيل منقول لغير معناه وأثبت له؛ فبرز فيه بروز المستعير فى العارية، ولما كان هذا محل الوفاق - كما تقدم - تأتى الاختلاف فى أنه: هل شبه بأمر وهمى يفرض هنالك معناه؟ فيكون التخيل أطلق عليه مجازاً لغوياً أو لا تشبيه فهو حقيقة لغوية، وهذا الاختلاف معنوى قطعاً إذ ما يترتب على كونه حقيقة خلاف ما يترتب على أنه مجاز، وعلى كل حال فقد اتفق على أن اللفظ قد استعير وأثبت مدلوله لما لا يناسب معناه الأصلى، فقد تبين أن تزييف كلام المصنف بما ذكر فاسد. نعم، يقال: اعتراض المصنف على السكاكى بأن تفسيره يخالف تفسير غيره، حاصله: أنه لم يقلد غيره، وإذا صح خروجه

ويقتضى أن يكون الترشيح تخييليّة؛ للزوم مثل ما ذكره فيه.

عن مرتبة التقليد في هذا الفن فله مخالفة الغير إذا صح ما يقول لا سيما في الأمر الذي يرجع إلى اختلاف في الاعتبار، ولم يهدم قاعدة لغوية كما في هذا؛ إذ حاصله التصرف فيما اتفق على ما له ومعناه إنما زاد بهذا التصرف احتمالا يقبله الوضع، والمقصود بالذات فإنه قد اتفق على أن الأظفار مثلا ما أثبتت لصاحبها واختلف، هل يعتبر أمر وهمي ينقل إليه أو لا؟ مع الاتفاق على أن الأمر الوهمي عدم لا حاصل له خارجا، وذلك لا يهدم قاعدة ولا يفسد حاصل المعنى، وهو تشبيه ما أضيفت إليه بغيره، ولو كان الخلف بنفسه معنويا؛ إذ لا ضرر فيه باعتبار المقصود بالذات، قيل: ولكن لا يخفى أن مخالفة الاصطلاح القلم من غير ضرورة مما لا ينبغي، تأمله.

ثم أشار إلى اعتراض آخر على السكاكي في تفسيره التخيلية فقال (ويقتضى) ما ذكره السكاكي في التخيلية، وهو أن يؤتى بلفظ اللازم للمشبه به، ويستعمل مع المشبه لصورة وهمية تشبه بمعناه الذي هو لازم المشبه به (أن يكون الترشيح) أى: يقتضى صحة كون الترشيح استعارة (تخييلية) بل وصحة كون التخيلية ترشيحا، والذي عليه المعتبرون من أهل الفن التفريق بينهما، وإنما قلنا: إن مذهبه يقتضى ما ذكر (للزوم) صحة (مثل ما ذكره) السكاكي في التخيلية (فيه) أى: في الترشيح، وإذا صح في الترشيح ما ذكر في التخييل صح في التخييل ما ذكر في الترشيح، إذ ليس في أحدهما حينئذ ما ينافي به الآخر، والذي ذكر في التخييل هو - كما ذكرنا - أن ينقل لفظ اللازم للمشبه به إلى صورة وهمية في المشبه، وهذا صحيح في التخييل، والذي ذكر في الترشيح هو أن يذكر لفظ اللازم مع المشبه أيضا، ولا شك أن الوهم لكونه يفرض المستحيلات لا يتمتع أن يفرض صورة وهمية يطلق عليها لفظ اللازم المسمى ترشيحا، والسبب في الصورة الوهمية موجود فيما سمي بكل منهما وهو المبالغة في التشبيه، والربط بين المشبهين ربطا يصح معه أن يكسى الوهم أحدهما ما كسى به الآخر، وهذا المقدار استويا فيه وهو كاف في صحة ما اعتبره في كل منهما ويكفى في الفساد

.....
أن يصح في كل منهما ما صح في الآخر؛ لأن ذلك يحقق الاختلاط بين حقيقة كل منهما مع حقيقة الآخر والتفريق بينهما بأن ما صح في أحدهما اعتبر وقوعه فيه وما صح في الآخر لم يعتبر وقوعه في ذلك الآخر دعوى بلا دليل وتفريق بما يصح ارتفاعه فلا يوثق بوجود الحقيقة المخالفة والناس كلهم على اختلافهما، ولا يقال الفرق بينهما أن الترشيح عبر فيه عن المشبه باسم المشبه به كما تقدم في قوله:

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

أتى باللازم للمشبه به وهو اللبد مع المشبه لكن عبر عنه باسم المشبه به وهو الأسد والتخييل عبر فيه عن المشبه باسمه كما تقدم في قوله:

وإذا المنية أنشبت أظفارها

فإن الأظفار أتى بها وهو اسم اللازم للمشبه به مع المشبه لكن عبر عن ذلك المشبه باسمه وهو المنية؛ لأننا نقول هذا تفريق بمجرد التحكم ولا عبرة به، إذ المعنى الذى صح اعتبار الصورة الوهمية موجود فيهما معا - كما قررناه - فكما لا يمنع التعبير عن المشبه المصاحب للصورة الوهمية بنفس لفظه، فكذا لا يمنع التعبير عنه بلفظ مصاحبه ؛ لأن التعبير ليس ضدًا للصورة الوهمية التى اقتضاها وجود المبالغة فى التشبيه المقتضية لاختراع اللوازم فالباحث يقول إذا صح اعتبار الصورة الوهمية فى التخييل والترشيح، فليقدر فى كل منهما أو يسقط اعتباره فى كل منهما، فإن سلم الخصم المساواة فعليه البيان إذ لا بيان بما ذكر وإن ادعى اعتبارها فى كل منهما إلا أن أحدهما يسمى ترشيحا وهو ما يعبر فيه عن المشبه باسم المشبه به والآخر يسمى تخيلا وهو ما يعبر فيه عن المشبه باسمه، واعترف بأنه لا تفريق من جهة المعنى وأن التفريق اصطلاحى رد عليه بأن الاصطلاح التحكمى لا عبرة به وبأن الترشيح حقيقة أو مجاز حقيقى فلا صورة وهمية فيه اتفاقا إذ من يجوز فى الترشيح المجاز كما تقدم إنما يجعله مما أطلق فيه اللفظ على ما تحقق حسا أو عقلا، ويجعل إفادة ذلك اللفظ للترشيح باعتبار أصله فإذا

تحقق أن ما اعتبر في التخيل يصح في مسمى الترشيح فما تقدم مما اتفق على أنه ترشيح وهو قوله تعالى ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾^(١) لقائل أن يجعله من باب التخيل بأن يجعل الربح والتجارة تخيلا فيقول لما استعير الاشتراء لاختيار الضلالة على الهدى أثبت للمشبه وهو اختيار الضلالة على الهدى صورة وهمية هي صورة الربح والتجارة، اللذين هما من لوازم المشبه به الذي هو الاشتراء الحقيقي فأطلق لفظ اللازم على الصورة الوهمية المثبتة للمشبه، فيكون في الربح والتجارة تخيلية على حد ما قيل في الأظفار مع المنية، إذ لا مانع من ذلك فتستوى محال الترشيح والتخيل والناس على اختلافهما.

وقد تقدم أن التعبير عن المشبه بلفظه في الترشيح وعنه بلفظ المشبه به في التخيل لا يمنع من اعتبار الصورة الوهمية فإن قيل الترشيح ليس إلا حقيقة أو مجازا حقيقيا والتخيل لا يمكن فيه إذا أريد أن يكون مجازا لغويا إلا باعتبار الصورة الوهمية فافترقا، قلت: ما تعين فيه المجاز الحقيقي كما في الآية إذ نفى الربح في التجارة استعير لنفى الانتفاع بالأعمال قطعاً كما هو المتبادر وعلى تقدير تسليمه إنما يفيد أن بعض المحال يصلح للترشيح دون التخيل وكل ما صلح فيه التخيل صلح فيه الترشيح والمطلوب المبينة لا العموم بالإطلاق.

على أنا لا نسلم تعيين بعض المحال للتجاوز الحقيقي بل نقول: لا مانع من أن نعتبر الصورة الوهمية في الآية كما قررنا ولا نراعى استعارة اللفظ لمعنى حقيقى وأى ضرر فيه؛ فتحصل مما ذكر أن تفسير السكاكى للتخيلية يفضى إلى استوائها والترشيح والناس على اختلافهما، وإن وجه الاستواء أن الصورة الوهمية يصح اعتبارها في الاستعارة التصريحية كما صح اعتبارها في المكنى عنها إذ التعبير بلفظ المشبه لا يمنع من اعتبارها كما اعتبرت في التعبير عن المشبه بلفظ المشبه به وقد أجيب بأنا عند التعبير عن

(١) البقرة: ١٦.

.....
المشبه بلفظ وقرانه بما هو من لوازم المشبه به وكان ذلك اللازم منافيا للمشبه ومنافراً للفظه وهو صورة التخييل جعلنا لفظ اللازم المقرون عبارة عن أمر متوهم يمكن إثباته للمشبه؛ لأن إثبات ما ينافر حقيقة ظاهراً وباطناً بالتبادر مما يجب اجتنابه، وعند التعبير عن المشبه بلفظ المشبه به وقرانه بما هو من لوازم ذلك المشبه به وهو صورة الترشيح لم نحتاج إلى اعتبار الصورة الوهمية لعدم المنافرة مع إمكان اعتبار نقل لفظ المشبه به مع لازمه، وهذا هو السر عند من يجعل الفرق بينهما هو كون التخييل مع المكنية والترشيح مع التصريحية مع زيادة أن الترشيح يزيد بكونه مما به القوام أو الكمال بخلاف التخييل.

فإن قيل نقل لفظ اللازم في الترشيح إن كان لدخول معناه في التشبيه فليس ترشيحاً لخروج الترشيح عن التشبيه إذ هو تقوية له، وإن كان مع عدم دخول معناه في التشبيه فنقله مع معناه لا لمعنى آخر يصيره كاللغو لعدم الفائدة وعدم صحته في نفسه بل صورته صورة الكذب حينئذ إذ لا تجوز ينتفى به الكذب، قلنا: بل يجب خروج معناه عن التشبيه ليكون تقوية وكونه كاللغو لعدم الفائدة غير مسلم بل فيه فائدة التقوية ويكفى في صحته في نفسه تلك الفائدة وفي نفي كونه كذباً، وذلك ظاهر فعلى هذا قول من قال: إذا قلنا رأيت أسداً يفترس أقرانه فالمشبه به هو الأسد الموصوف ونقل اللفظ مقارنة للوازمه وخواصه إذا كان المجموع هو المشبه به فلا يحتاج إلى اعتبار صورة وهمية بخلاف قولنا: شجاع يفترس أقرانه فإنه يحتاج إلى ذلك؛ ليصح إثباته للشجاع يجب حمله على معنى أنا شبهنا بذات الأسد من حيث هي، وتلك اللوازم جعلناها قيوداً له لتبين بها الذات المشبه بها كما يعبر عن الشيء بلازمه من غير أن يدخل في التشبيه أصلاً فذكرها لبيان مقارنها الذي هو المشبه به، واعتبارها للارتباط في نفس الأمر الكائن بينها وبين ملزومها وهو معنى قوله كان المجموع هو المشبه به ويكون إثباتها للترشيح وليس معناه أنا شبهنا بهذا الموصوف من حيث إنه موصوف، وإلا

.....
كان الجواب مخرجاً للمسألة عما نحن بصدد من الترشيح؛ لأننا إذا شَبهنا بالمقيد من حيث إنه مقيد كان ذكر القيد من تمام ذكر ما لا بد منه في الاستعارة لا من الترشيح، فإن قيل ففيه حينئذ إثبات الشيء لغير ما يوافقه في نفس الأمر قلنا: نعم، وقد تقدم جوابه، وهو أن ذلك لفائدة التقوية بعد ثبوت المراد.

فإن قيل قولكم: إن التخيل أحوج إليه أنا إن لم نثبت الصورة الوهمية كان فيه إثبات الشيء لغير ما هو له يقتضى أن كل ما كان مثبتاً لغير معناه احتيج للصورة الوهمية وذلك يناق ما ذكر في الترشيح. قلنا: لا منافاة لأننا بينا أن نفس إثبات الشيء لغير ما هو له لم نكتف به في إثبات الصورة الوهمية بل مع زيادة وجود المنافرة ظاهراً كما كانت باطناً حيث صرح بلفظ المشبه.

فإن قيل: قولكم إن الصورة الوهمية يمكن إثباتها للمشبه يناق ما قررتم فيما تقدم من أن الإثبات استعارة كالمجاز العقلي على كل قول قلنا معنى إمكان الإثبات إمكانه بالتوهم، وإلا فلا يخفى أن إثبات موهوم منتف في نفس الأمر لما تحقق تجوز، فإن المنية معنى متحقق وثبوت الأظفار الوهمية ليس بأمر كائن في نفس الأمر؛ لفرض أنه توهم، والتوهم لا حقيقة له في نفس الأمر فهو تجوز على كل حال ومع هذا كله فللقائل أن يقول: ما المانع من أن يدعى أن كل محل صح فيه الترشيح صح فيه التخيل والعكس، ولا يقتضى ذلك اتحاد حقيقتهما. وذلك بأن تقول: إن اعتبر لازم المشبه به مع معنى المشبه حقيقة أو مجازاً لتثبت الاستعارة كان تخيلاً؛ لأنه لإثباتها إذ لا تثبت المكنى عنها إلا بالتخييلية؛ ولذلك اختصت بذكر اسم المشبه، وإن اعتبر اللازم حقيقة أيضاً أو مجازاً لتقرير الاستعارة وتقويتها بعد ثبوتها كان ترشيحاً فمن مفهومهما يؤخذ اختلافهما ولا يضر احتمال المحال لكل منهما كما تقدم في المكنى عنها مع التصريحية تأمله.

وعنى بالمكنى عنها: أن يكون المذكور هو المشبه، على أن المراد
“بالمنية” السبع؛ بادعاء السبعية لها؛ بقرينة إضافة الأظفار إليه.....

ثم أشار إلى ما أراده السكاكى بالمكنى عنها مبنيًا على تفسيره الاستعارة بأن
تذكر أحد الطرفين وتريد به الآخر ليكون تمهيداً للاعتراض عليه في ذلك فقال (وعنى)
أى وأراد السكاكى (بـ) الاستعارة (المكنى عنها أن يكون) الطرف (المذكور) من
طرفي التشبيه (هو المشبه) أى: لفظ الطرف المشبه، ويراد الآخر الذى هو المشبه به ولا
يخفى أن المكنى عنها هو نفس اللفظ وتسمية كونه هو المذكور استعارة مكنيا عنها إنما
هو باعتبار المصدر المتعلق باللفظ، والخطب في مثل ذلك سهل للزوم علم أحدهما من
علم الآخر ويجرى كلام السكاكى المذكور ويصح (على أن المراد بالمنية) في مثل وإذا
المنية أنشبت أظفارها (هو السبع) وذلك؛ لأن المشبه هو المنية وهو المذكور فيلزم أن
يكون المراد هو الطرف الآخر وهو السبع ولما كان إرادة السبع الحقيقية - في نحو
المثال - لا تصح أشار إلى ما يصح به إرادة الطرف الآخر بقوله: وإنما صح إرادة السبع
مع أن المراد الموت قطعاً (بـ) اعتبار (ادعاء) ثبوت (السبعية لها) وذلك بسبب إنكاره
بالدعوى الحالية أن تكون المنية شيئاً آخر غير السبع، وادعاء ثبوت السبع لها كائن
ومتحقق (بقرينة إضافة الأظفار) التى هى من خواص السبع (إليها) أى إلى المنية،
فقوله: وإذا المنية، ثبت فيه على هذا أنه أطلق المنية على السبع الادعائى فصح بذلك
أنه أطلق المشبه وهو المنية الذى هو أحد الطرفين وأراد به المشبه به الذى هو السبع في
الجملة وهو الطرف الآخر وقوله بقرينة يفيد أنه لا قرينة للمكنى عنها إلا ما سماه
تخيلاً، وإنما أفاده ولو لم تكن هنا صيغة حصر؛ لأنه معلوم من مذهبه أنه لا قرينة لها
إلا التخيل حيث قال لا تنفك المكنى عنها عن التخيلية فقرر بذلك ما يتمهد به
الاعتراض عليه الآتى وهو أن المكنية لا تنفك عن التخيلية في مذهبه لما هو ضرورى
من أن إضافة ما هو من خواص المشبه به في الأصل لا بد منه؛ ليكون قرينة، والقرينة
المذكورة ليست عنده إلا تخيلية حيث قرر أنه لا توجد المكنى عنها بدون التخيلية بخلاف

ورُدَّ: بأن لفظ المشبَّه فيها مستعملٌ فيما وضع له تحقيقاً، والاستعارة
ليست كذلك،

العكس وهو انفكاك التخيلية عن المكنى عنها لما تقدم أن كلامه يقتضى صحته، وإنما قلنا: لا تنفك في مذهبه لما تقدم أنها تنفك على مذهب السلف كما قرر عن الزمخشري اللهم إلا أن تعلق التخيلية عندهم على ما يدل على المكنى عنها في الجملة، ولو كان مجازاً حقيقياً فيصح أنها لا تنفك عندهم أيضاً فتأمل.

وهذا أيضاً إنما هو مؤاخذه له ببعض كلامه وإلا فقد صرح بما يقتضى وجود المكنى عنها بدون التخيلية ويأتى التنبيه عليه (ورد) ما ذكره السكاكى من تفسير الاستعارة المكنى عنها وهو أن يطلق لفظ المشبه ويراد به الطرف الآخر الذى هو المشبه به (ب) ما يؤخذ من كلامه الأخير وهو (أن لفظ المشبه) الكائن (فيها) أى: فى الاستعارة بالكناية كلفظ المنية فى قول الهذلى: وإذا المنية أنشبت أظفارها (مستعمل فيما) أى: فى المعنى الذى (وضع له تحقيقاً) وهو الموت الحقيقى وهذا مما يقطع به، فإن السكاكى بنفسه قال المراد بالمنية فيما ذكر - الموت بادعاء السبعة لها، فقد اعترف بأن المراد فى نفس الأمر الموت وأما ما ذكر من ادعاء السبعة لها فلا يخرجها عن معناها الحقيقى على ما يأتى تحقيقه.

وجعل لفظ المشبه مظروفاً للاستعارة التى هى لفظ المشبه أيضاً كما اقتضاه كلامه باعتبار أنه أعم من الاستعارة بالكناية وإن كان مصدوقهما متحداً فى المعنى المراد، وكون الأخص ظرفاً للأعم صحيح على وجه التوسع كما يقال الحيوان فى الإنسان (و) إذا كان المراد بالمنية - فى نحو المثال - الموت؛ فلا تكون المنية فيه استعارة على مذهبه إذ (الاستعارة) على مذهبه (ليست كذلك) أى: لا يصح أن تكون لفظاً أطلق على معناه الأصلى، وإنما يصح؛ لأنه فسرهما بأن يذكر لفظ أحد طرفى التشبيه ويراد به معنى الطرف الآخر، لا يقال: قد تقدم فى بيان كلامه حيث فسر الاستعارة أن المراد أن يذكر لفظ أحد الطرفين ويراد معنى الآخر حقيقة أو ادعاء فلا يرد هذا

وإضافةً نحو (الأظفار) قرينة التشبيه.

البحث على السكاكي أصلاً؛ لأننا نقول فسرنا ما تقدم بذلك رعاية للواقع في نفس الأمر، وإلا فعبارته صريحة في إرادة نفس الطرف الآخر؛ ويدل على ذلك أن الاستعارة التصريحية المشمولة للتعريف إنما أريد باللفظ فيها معنى الطرف الآخر حقيقة، ولو حمل كلامه على ما ذكر لزم إطلاق الطرف المراد في كلامه على حقيقته ومجازه والجمع بين الحقيقة والمجاز - لا سيما في التعريف - ممنوع وعلى تقدير جوازه فلا بد من قرينة التعميم وهي منتفية وأيضاً لو كان نحو هذا الحمل مقبولا جواباً لم يرد بحث؛ لدفعه بحمل الكلام على ما لا يحتمله ظاهره إذ كل كلام يمكن فيه ذلك، ولما كان حاصل هذا منع إرادة السبع بالمنية - في المثال - وبيان أن المراد بها الموت الحقيقي وكان فيه مظنة أن يقال: إذا كان المراد نفس الموت لا السبع فما بال الأظفار أضيفت لها مع أنها معلومة الانتفاء عنها؟ فلولا أنه أريد بالمنية معنى السبع لم يكن معنى لذكر الأظفار معها وإضافتها لها؛ لأن ضم الشيء لغيره معناه هدر ولغو يتحاشى عنه اللفظ البليغ. أجاب عن ذلك بقوله (و) لا منافاة بين إرادة نفس الموت بلفظ المنية وإضافة الأظفار لها إذ (إضافة نحو الأظفار) في الاستعارة المكى عنها إنما كانت؛ لأنها (قرينة التشبيه) المضمرة في النفس؛ لأنها تدل على أن المنية ألحقت في النفس بالسبع فاستحقت أن يضاف لها ما يضاف له من لوازمه فإضافة الأظفار حينئذ مناسبة لتدل على التشبيه المضمرة وهذا الاعتراض كأنه من أقوى الاعتراضات على السكاكي وقد أجيب عنه بنحو ما أوردناه ودفعناه آنفاً وحاصله مع البسط أن المنية في نحو وإذا المنية أنشبت أظفارها مستعملة في غير معناها وهو السبع ادعاء؛ لأننا جعلنا المنية نفس السبع وأنكرنا أن تكون غيرها فصح لنا بذلك الاعتبار أننا استعملنا أحد الطرفين في الآخر.

ولما كان هنا مظنة أن يقال: جعل المنية نفس السبع بالمبالغة في التشبيه يقتضى إطلاق لفظ السبع عليها لا إطلاق لفظ المنية عليه حتى يصح لنا أن نطلق لفظ المنية الذي هو لأحد الطرفين ونعني به الآخر زاد المحيب بيانا يظهر به الأمران معا أعني وجه

.....

إثبات السبعية لها لستم الإطلاق على السبعية، وإن تقدم ما يغنى عن إعادة هذا الوجه ووجه صحة إطلاق لفظ المنية على السبع أنه لا يتم صحة الإطلاق المذكور إلا بهما معا فقال: وذلك أنا جعلنا اسم المنية مرادفا لاسم السبع ولكن جعلنا إياها مرادفا ليس بإحداث وضع مستقل فيها فيكون من باب إبلاغ الاشتراك اللفظي فيها، فتخرج عن معنى الاستعارة وإنما ذلك بالتأويل فإنه صح لنا بطريق المبالغة في التشبيه أن يتناول معنى المشبه فردا من أفراد المشبه به إلا أنه غير متعارف فبذلك صح لنا أن نطلق عليه لفظ المشبه به استعارة تصريحية ونجعل القرينة مانعة من إرادة المتعارف لا مانعة من إرادة الحقيقة المدعاة لغير المتعارف كما تقدم في إطلاق الأسد على الرجل الشجاع الذى هو غير المتعارف مع نصب القرينة على عدم إرادة المتعارف الذى هو الحيوان المعلوم مع اشتراكهما بسبب ذلك الادعاء في تشبيه المنية بالسبع المحقق لها ثبوت السبعية وأن يجعل لفظ المنية الموضوع فى الأصل للفرد الغير المتعارف منتقلا للمعنى المشترك بينه وبين الفرد المتعارف الموضوع له لفظ السبع بالادعاء السابق، إذ كما صح نقل اللفظ الذى هو السبع عن الخصوص إلى العموم فيطلق على الفرد الغير المتعارف بذلك العموم يصح لنا أن ننقل اللفظ الموضوع لغير المتعارف الخاص إلى المعنى العام لمصادفته مع لفظ السبع الممكن نقله بالدعوى؛ إذ منزلة موضوعه من المعنى العام بمنزلة موضوع السبع من ذلك المعنى فكما عمم لفظ السبع فليعمم لفظ المنية إذ وجه التعميم ادعاء دخول المعنى فى غيره، وذلك يرحزح أصل وضع اللفظين معا؛ لأن لفظ المنية مباين فى الأصل للفظ السبع وقد صارا غير متباينين الآن بهذه الدعوى، فكأن الواضع بهذا الاعتبار وضع لفظ المنية ولفظ الأسد لمعنى عام هو المعنى المشترك بين الفردين، وإذا تخيل وضع اللفظين بعد المبالغة والمرج بين الفردين لمعنى يعمهما بنينا على ذلك تخيل أن ذلك لا يصح إلا بالترادف فأثبتناه فتأتى لنا بهذا الطريق - أعنى طريق ادعاء دخول المنية فى جنس السبع وتأويل أن لفظهما مترادفان - إثبات المعنيين المتقدمين

.....

معا أحدهما ادعاء ثبوت السبعية للمنية لأن ذلك لازم الإدخال في جنسها فيصح بذلك أن لفظ المنية إذا أطلق عليها إنما أطلق على السبع الادعائي وثانيهما صحة إطلاق لفظ المنية على ذلك السبع الادعائي؛ لأن ذلك لازم الترادف بين اللفظين فلا يرد أنه لا يناسب، لأن إدخالها في جنس السبع إنما يناسب إطلاق لفظ السبع عليه فتقرر بادعاء السبعية لها أنا أطلقنا أحد الطرفين وعيننا الآخر في الجملة وبالترادف المؤول صح لنا إطلاق لفظ المنية على المعنى المراد من غير تناف ولا منافرة ولا يخفى أن حاصل ما ذكر أن المنية أطلقت على الطرف الآخر ادعاء وهو ما نقل عن السكاكي آنفاً وبعد به عن التحقيق، وأنه ليس فيه إلا مجرد الدعوى وأجيب عنه بنحو ما ذكر المصنف وزدناه نحن تأكيداً وبياناً فيما تقدم وهو أن غايته أنا أطلقنا لفظ المنية على غير معناها بالادعاء وذلك لا يخرجها عن إطلاقها على معناها حقيقة في نفس الأمر إذ الادعاء لا يخرج الأشياء عن حقائقها وعبارة السكاكي دالة على أن المراد الطرف الآخر حقيقة كما تقدم فلا تدخل الاستعارة بالكناية فيما عرف به الاستعارة وهو أنها هي اللفظ المنقول عن أحد طرفي التشبيه وأريد به الآخر؛ إذ المنية مقطوع بأنه إنما أريد بها حقيقة الموت وادعاء السبعية لها لا يخرجها عن معناها؛ لأن الدعاوى لا تؤثر في المعنى ولا يخفى أيضاً أن الجواب حاصله ما ذكره المصنف وزدناه بياناً، وحمل ما ذكر خارجاً عن المتن على أن المبالغة فيه أفضت لترادف اللفظين، ودفعه بأن ذلك أيضاً لا يخرج المعنى عن أصله يتوقف على أن للسكاكي كلامين أحدهما لم تفرض فيه المبالغة للترادف، والآخر أفضت فيصبح أن يؤتى ببحثين وجوابين وإلا فما في المتن هو ما ذكر في الرد في الشرح، وما نقل عن السكاكي هو حاصل الجواب فليتأمل.

وقد تقرر أن حاصل الرد أن تعريف الاستعارة لا يصدق على المكنى عنها؛ لأنها نوع من الاستعارة المعرفة بأنها لفظ نقل عن أحد طرفي التشبيه، وأطلق على الآخر، والمكنى عنها لا يصدق عليها أنها لفظ نقل عن أحد الطرفين وأطلق على الآخر

.....

ضرورة أن لفظها أطلق على معناه فلم ينقل عنه وأطلق على الآخر، وإنما يصدق عليها تعريف الحقيقة التي هي أطلق على معناه الذي وضع له في الأصل، لكن صدق تعريف الحقيقة عليها وخروجها عن تعريف الاستعارة إنما يصح إن لم تراع الحيثية فأما إن روعيت بأن يكون المعنى في الحقيقة أمّا كلمة استعملت فيما هي موضوعة له بالتحقيق من حيث إنها موضوعة له كذلك فلا يصدق تعريف الحقيقة على المكنى عنها فلا تدخل فيه، إذ النية في المثال المذكور لم تستعمل فيما وضعت له بالتحقيق؛ لأنها إنما استعملت فيه من حيث إنه مشبه بالسبع تشبيها ادعى فيه دخولها في جنسه وادعى فيه مرادفة لفظها للفظه فلذلك قيل إنها استعارة، والفرق بين الاعتبارين واضح فإنك إذا قلت دنت منية فلان فإنك استعملت النية في الموت من حيث إن اللفظ المذكور موضوع للموت حقيقة وإذا قلت أنشبت النية أظفارها بفلان فإنما استعملته فيها من حيث تشبيها بالسبع على الوجه المذكور ويلزم من خروج نحو النية بالوجه المذكور عن الحقيقة والكناية كونها مجازا إذ لا واسطة بعد الاستعمال بين الحقيقة والكناية وبين المجاز وهذا هو الحجاب به عما تقدم، لكن لا يتم إذ لم يفد أن نحو النية استعملت في الطرف الآخر، وإنما أفاد خروجها عن كونها حقيقة إلى المجازية المطلقة الصادقة بالإرسال وأما خروجها عنها إلى خصوص الاستعارة المفسرة بكونها كلمة نقلت من أحد الطرفين للطرف الآخر فلم يظهر إلى الآن؛ إذ لا يصدق على نحو النية في الشاهد المتقدم أنها استعملت بعد نقلها عن أحد الطرفين في الطرف الآخر من حيث إنه الطرف الآخر ضرورة أن حيثية الطرف الآخر فرع ثبوت الطرف الآخر، وأنه هو المستعمل فيه فإذا ثبت اعتبرنا أن الاستعمال فيه من حيث إنه نفس ذلك الطرف الآخر والنية إنما استعملت في معناها لا في الطرف الآخر، فإن قيل إنما استعملت في الطرف الآخر ادعاء من حيث إنه هو الطرف الآخر ادعاء، قلنا: تقدم جوابه وهو أن الادعاء لا يخرج الأشياء عن حقائقها والتعريف إنما دل على الطرف حقيقة لا ادعاء، وتقدم أن

.....

هذا التعسف لو صح لم يرد اعتراض على شيء من الكلام لا مكان حمل كل كلام معترض على غير معناه بوجه يصح به المعنى بلا قرينة، على أنا نقول: لا تصدق الحيثية في تعريف المجاز فلا يصدق حده على الاستعارة بالكناية إذ المجاز ليس مستعملاً في غير الموضوع له من حيث إنه ذلك الغير بل من حيث تعلقه بالموضوع له وقد تقدمت الإشارة لهذا، ويجاب عنه بأنه مستعمل في الغير من حيث إنه غير متعلق بالموضوع له؛ لأن التعلق يستلزم الغيرية وكذا الغيرية في الحالة الراهنة تستلزم التعلق مجازاً لتشبيه أحدهما بالآخر، وتحقيق ذلك أعني كون الجواب المذكور لا يفيد أن نحو المنية أطلق على الطرف الآخر، ولو اعتبرت الحيثية أن لفظ المنية مثلاً في ذلك الشاهد استعمل في معنى واحد هو معناه لكن له جهتان يصح الاستعمال بكل منهما، إحداها كونه وضع له اللفظ أصالة والأخرى كونه شبه بمعنى الأسد تشبيهاً أوجب ادعاء دخوله في جنس ذلك المعنى، فاستعماله بالوجه الثاني لا يوجب كون المعنى شيئاً آخر إذ يصدق أنه لم يستعمل في الطرف الآخر الذي لم يوضع له وإنما استعمل في الطرف الذي وضع له وإن كان السبب في الاستعمال حيثية ادعاء كونه شيئاً آخر، نعم لما كان مدلول اللفظ مطلق تلك الجهة عارية عن المعنى الأصلي صح ما ذكر وليس كذلك للقطع بأن المراد باللفظ الموت لكن مع اعتبار أنها شبهت تشبيهاً بليغاً بغيرها فلم يتم الجواب هذا تقرير ما ذكر هنا، وربما يقال: ما المانع من أن يقال اللفظ الذي استعمل في أحد الطرفين الذي هو غير أصل وضعه معنى استعماله في غير أصله الذي هو الطرف الآخر إفهامه إياه في الجملة مع القصد الذاتي لذلك الإفهام، ولو فهم معه غيره وحكم على ذلك الغير؛ لأن الحيثية هي المقصودة بالذات أعني حيثية الأسدية المثبتة بواسطة التشبيه البليغ فالسبب في المثال قد فهم من إطلاق المنية وإطلاق الاستعمال على مثل هذا لا يبعد وليس المراد أن المستعمل فيه هو المحكوم عليه في نفس الأمر وإن كان ذلك هو الأصل، بل إنه هو الذي يفهم بالقصد ومن حيثيته ولو كان الحكم في الحقيقة على غيره؛ لأن

واختار ردَّ التبعية إلى المكنى عنها، بجعل قرينتها مكنياً عنها، والتبعية قرينتها،

الحيثية هي التي قصد الإشعار بها في ذلك المحكوم عليه كما ذكرنا، فعلى هذا يكون لفظ المنية مستعملاً في الطرف الآخر، أى: مفهماً له وقصد من حيث إفهامه لا من حيث وجوده بل لينتقل منه إلى ذلك الموجود، فإن قلت: لفظ المنية هنا على هذا الجواب هل استعمل لإفادة هذه الحيثية بطريق التشبيه أو بطريق المجازية الإرسالية؟ قلت: بل بطريق التشبيه، فإننا بعد أن شبهنا المنية بالسبع وجعلنا المنية مرادفة له أفهمنا بها معنى السبعية ولو لم توجد في الخارج على حد إفهامها في المنية عند التصريح بلفظ السبع في الاستعارة التصريحية؛ لأن المنية على هذا مرادفة للسبع فكما يفيد السبعية في الرجولية باللزوم لكن بواسطة التشبيه فكذلك لفظ المنية المرادف لهذا التأويل تأمله؛ فإنه نهاية ما يمكن هنا ويرد عليه أن نحو الأسد للرجل الشجاع أفهم بالذات الأسدية فيه فعلى ما ذكر يكون حقيقة لإفهامه حيثية هي أصله والله أعلم.

ثم أشار إلى ما ذكره السكاكي في الاستعارة التبعية تمهيداً للاعتراض عليه في ذلك فقال (واختار) السكاكي (رد) الاستعارة (التبعية) وهي التي تكون في الحروف والأفعال وما يشتق منها كاسم الفاعل واسم المفعول واسم الزمان والمكان المشتقين (إلى) الاستعارة (المكنى عنها) أى اختار إدخال التبعية في المكنى عنها وذلك (ب)واسطة (جعل قرينتها) أى قرينة التبعية (مكنياً عنها) وقد تقدم أن مدار قرينتها على الفاعل كما في نطقت الحال أو على المفعول ك: نقرهم لهذميات أو الجحور ك: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(١)، فإذا كانت القرينة في التبعية هي الفاعل مثلاً فليجعل ذلك الفاعل استعارة بالكناية بأن يقدر تشبيه الحال بالإنسان الناطق، ومن المعلوم أن جعل القرينة في التبعية مكنياً عنها لا يمكن إن كانت القرينة حالية وذلك مما يضعف ما ذكره السكاكي فإذا كانت لفظاً أمكن ما ذكر (و) تكمل بجعل الاستعارة (التبعية) التي هي الفعل في المثال (قرينتها) أى بجعل الفعل في المثال الذي كان تبعية على مذهبهم هو

(١) التوبة: ٣٤.

على نحو قوله في المنية وأظفارها.

قرينة المكنى عنها التى هى نفس الفاعل الذى كان قرينة للتبعية فحينئذ تجرى التبعية (على نحو قوله) أى على مثل ما قاله السكاكى (في المنية وأظفارها) وقد تقدم الذى قال وهو أن الأظفار استعملت فى صورة وهمية على أنها قرينة المكنى عنها والمنية هى الاستعارة بالكناية، وجريان التبعية على هذا أن يجعل الحال فى نطق الحال استعارة بالكناية ويجعل نطق قرينتها على أن يتوهم للحال صورة النطق بلسان، فينقل لفظ النطق لها فتقرر بما ذكر أن ما جعله القوم تبعية جعله هو قرينة على المكنى عنها على أنها تخيلية وما جعلوه قرينة التبعية جعله هو استعارة بالكناية ففى قولنا نطقت الحال بكذا جعل القوم نطقت استعارة "عن دلت" فكانت تبعية؛ لأن التشبيه فى الأصل بين المصدرين أعنى الدلالة والنطق والقرينة على هذه التبعية إسناد النطق إلى الحال، فصارت الحال فى الحقيقة هى القرينة وهى أعنى الحال عندهم استعملت فى معناها؛ لأن الدلالة المرادة فى نفس الأمر المسندة لها تقبلها وهو يجعل لفظ الحال استعارة بالكناية عن المتكلم الذى له لسان ينطق به وجعل نسبة النطق إليها قرينة الاستعارة بالكناية الموجودة فى الحال فالنطق فى الحقيقة هو القرينة على نحو ما ذكرنا آنفاً، وكذا قولهم: نقرهم للهذميات القوم يجعلون نقرهم استعارة تبعية واللهذميات قرينتها لما تقدم، وهو يجعل اللهذميات استعارة بالكناية عن الأطعمة الشهية بواسطة تشبيه اللهزم بها على طريق التهكم، ويجعل نسبة القرى إليها استعارة تخيلية بإثبات معنى وهى هنالك يشبه إعطاء الطعام للضيف عند نزوله الذى هو القرى أو يجعلها قرينة ينقلها إلى الضرب أو الملاقاة بناء على أن القرينة تكون مجازاً حقيقياً وكذا قوله تعالى ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾^(١) القوم جعلوا فعل التبشير استعارة تبعية للإنذار بواسطة التشبيه التهكمى والعذاب قرينتها، وهو يجعل العذاب استعارة بالكناية عن الإنعام بواسطة التشبيه التهكمى ويجعل التبشير قرينتها على أنه تخيل بتقدير صورة كصورة التبشير أو على أن

(١) التوبة: ٣٤.

ورُدُّ: بأنه إن قَدَّرَ التبعيةَ حقيقةً، لم تكن تخيلية؛ لأنها مجاز عنده، فلم تكن المكنى عنها مستلزماً للتخيلية؛ وذلك باطل بالاتفاق؛

ينقل إلى الإنذار بواسطة التهكم بناء على أن قرينة المكنية تكون مجازاً حقيقياً، وعلى هذا القياس غير هذه الأمثلة.

وإنما اختار السكاكى ذلك إشاراً للضبط القريب بتقليل الأقسام (ورد) ما اختاره السكاكى من إدخال التبعية في المكنى عنها (بأنه) أى: بأن الشأن أو بأن السكاكى (إن قدر) أى فرض وأثبت (التبعية حقيقة) فيجعل نطقت التى هى التبعية في نطقت الحال بكذا مثلاً مراداً به معناه الأصلي وهو النطق الحقيقى، وإنما فسرنا قدر بأثبت للعلم بأن مجرد التقدير والفرض الوهمى لا يترتب عليه ما يذكر وإليه أشار بقوله (لم تكن) تلك التبعية حينئذ استعارة (تخيلية) وإنما قلنا لا تكون تلك التبعية على هذا التقدير تخيلية عند السكاكى (لأنها) أى: لأن التخيلية (مجاز) لغوى (عنده) أى عند السكاكى لما تقدم أنه جعلها من أقسام الاستعارة المصرح بها التى هى من المجاز اللغوى وهى المفسرة بذكر لفظ المشبه مراداً به المشبه به إلا أن المشبه فيها عند السكاكى يجب أن يكون مما لا تحقق لمعناه حساً ولا عقلاً بل صورة وهمية محضة كما تقدم، فعلى هذا يكون المراد بنطقت مثلاً في نطقت الحال بكذا الصورة الوهمية الشبيهة بالنطق الحقيقى فيكون لفظها مستعملاً في غير ما وضع له بالتحقيق، فيكون مجازاً إذ لم يرد معناه الذى هو النطق الحقيقى، وأما على ذلك التقدير وهو أن يراد بالنطق معناه الحقيقى فلا تكون التبعية مجازاً فلا تكون تخيلية؛ لأنها ليست إلا مجازاً عنده وإذا لم تكن التبعية على ذلك التقدير تخيلية (فلم تكن) الاستعارة (المكنى عنها مستلزماً) أى: على ذلك التقدير يلزم انتفاء التخيلية عن المكنى عنها فيلزم كون المكنى عنها غير مستلزماً (للتخيلية) وإذا لم تستلزم المكنى عنها التخيلية صح وجود المكنى عنها بدون التخيلية كما في المثال السابق وهو نطقت الحال بكذا؛ حيث استعمل نطقت لمعناه الحقيقى (وذلك) أى لكن عدم استلزام المكنى عنها للتخيلية (باطل بالاتفاق) من أهل الفن، وإنما

وجد الخلاف في العكس وهو أن التخييلية هل تستلزم المكنى عنها أو لا بمعنى أنه قيل: إن التخييلية يصح أن توجد وحدها بدون المكنى عنها كما ذكر السكاكي في نحو قولك أظفار النية الشبيهة بالسبع إذ قد ذكر أن الأظفار أطلقت على أمور وهمية تخيلا وليس في الكلام مكنيا عنها لوجود التصريح بالتشبيه ولا استعارة عند التصريح بتشبيه الطرف الذي يستعار له، وقيل: لا يصح، وما ذكر إن صح فهو من ترشيح التشبيه وقد تقدم ومن المعلوم أن هذا المثال الذي ذكره السكاكي لنفى الاستلزام إنما فيه التخييلية بدون المكنى عنها فلم تستلزم التخييلية المكنى عنها ولم توجد فيه المكنى عنها بدون التخييلية فيصح أن المكنى عنها عند السكاكي وجدت بدون التخييلية فلم تستلزم المكنى عنها التخييلية فلا يصح جعل كلام السكاك، وهو قوله: لا تنفك المكنى عنها عن التخييلية على معنى أن التخييلية لا توجد بدون المكنى عنها ضرورة وجودها دونها في المثال المذكور، فوجب حمله على ظاهره كما فهمه المصنف عنه، وهو أن المكنى عنها تستلزم التخييلية وهو المراد باللزوم السابق دون العكس، وإذا وجب حمله على ذلك كان الحمل على العكس المذكور الذي هو خلاف ذلك فاسدا، فلا بحث في كلام المصنف من هذا الوجه، نعم يبحث في كلامه في حكاية الاتفاق على أن المكنى عنها لا توجد بدون التخييلية، وكيف يصح ذلك مع أن كلام صاحب الكشف مشعر بل مصرح بخلاف ذلك كما تقدم في قوله تعالى ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾^(١) وأن النقض استعارة تصريحية عن إبطال العهد، وهى قرينة للمكنى عنها التى هى العهد إذ هى كناية عن الحبل، فقد وجدت المكنى عنها عنده بدون تخييل؛ لأن النقض الذى هو القرينة ليس بتخييل، إذ التخييل إما إثبات حقيقة لغير معناها كما عند الجمهور وإما إثبات صورة وهمية كما عند السكاكي على ما تقدم بيانه فإن حمل الاتفاق على معنى اتفاق الخصمين أعنى السكاكي والمصنف لم يصح أيضا؛ لأن السكاكي

(١) البقرة: ٢٧.

.....
صرح أيضا بما يقتضى عدم الاستلزام حيث قال فى باب المجاز العقلى: قرينة المكنى عنها قد تكون أمرا وهما كأظفار المنية يعنى فتكون تخييلا كما تقدم وقد تكون أمرا محققا كالإنبات فى أنبت الربيع البقل والهزم فى هزم الأمير الجند، ومن المعلوم أن لا تخييل فى الأمر المحقق عنده فقد أثبت المكنى عنها فلا تخييل، فإن قلت: قد قررت عنه بما ذكرت آنفا أن المراد بعدم انفكاك المكنى عنها عن التخيلية أنها تستلزم التخيلية لا أن التخيلية تستلزم المكنى عنها، فإنه نفاه كما فى أظفار المنية الشبيهة بالسبع وبه رددت على من حمل كلامه على استلزام التخيلية للمكنى عنها ليرد به اعتراض المصنف حيث ألزمه وجود المكنى عنها بدون التخيل فرد عليه ذلك القائل بأن قوله لا يقتضى إلا أن التخيلية تستلزم لا أن المكنية تستلزم حتى ينقض بوجودها بدون لازمها على ذلك التقدير الذى هو كون نحو نطقت من نطقت الحال حقيقة، وعلى ما حكى عنه فى المجاز العقلى يصح كلام ذلك الحامل ويبطل اعتراض المصنف الحامل له على خلاف ذلك لبطلان الاتفاق بالوجهين حينئذ معا.

قلت: اعتراض المصنف مبنى على مؤاخذته بظاهر تلك العبارة وهو الأقرب؛ لأن تأويلها على العكس يتوقف على أنه يقول باستلزام التخيلية للمكنى عنها وهو باطل كما قال فى أظفار المنية الشبيهة بالأسد، وهذا المثال صرح به فى بابه وما ذكر من عدم استلزام المكنى عنها للتخيلية صرح به فى باب آخر، والاعتراض إنما هو على ما صرح به من عدم انفكاك المكنى عنها عن التخيلية، بمعنى أنها تستلزم التخيلية إذ يناقضه ما ذكره من إدخال التبعية فيها بناء على إرادة الحقيقة بما جعله قرينة للمكنى عنها، والحاصل أنه لما صرح فى هذا الباب بعدم الانفكاك وصرح فيه بعدم استلزام التخيلية للمكنى عنها؛ وجب حمل عدم الانفكاك على ظاهره الذى صرح بما لا يصح معه الحمل على العكس، فحمل الحامل عدم الانفكاك على استلزام التخيلية للمكنى عنها باطل. بما ذكر فى المثال، وهو أظفار المنية الشبيهة بالأسد إذ ذكر معه فى بابه، والمصنف

يكفيه في البحث أن قوله: لا تنفك المكنى عنها عن التخيلية يلزم عدم صحته بما لزم على ذلك التقدير وأما ما ذكر في المجاز العقلي فهو يرد على هذا الكلام نقضا له أيضا ولا يضر اعتراض المصنف في شيء إذ هو منصرف لهذه العبارة التي صرح بها في باب الاستعارة المكنى عنها والرد على ذلك الحامل صحيح حيث تأول عبارته على خلاف ظاهرها مع وجود ما ينافيها معها في بابها، نعم لو أمكنه أن يقول: عدم الانفكاك أراد به السكاكي غير الاستلزام أصلا تأتي تصحيحه كلام السكاكي لكن لا سبيل إليه فلا بحث على المصنف إلا في حكاية الاتفاق، وما رده على السكاكي مقتضى هذه العبارة فهو وارد على كل حال إما بالإلزام السابق كما ألزمه المصنف وإما بما صرح به هو في المجاز العقلي، ولو لم يقصده المصنف فالسكاكي يرد عليه اعتراض المصنف لأنه إما أن يقول في شيء من أمثلة التبعية بالمجاز كما صرح بأن نطقت في نطقت الحال بكذا استعير لأمر وهمي جعل قرينة للمكنى عنها فيلزمه أحد شقي الاعتراض وهو الآتي؛ إذ نطقت على ما صرح به مجاز وهو فعل فيكون تبعية للمصدر المنقول للصورة الوهمية فيلزمه وقوعه فيما فر منه من إسقاط التبعية عن التقسيم وإن لم يقل في شيء من الأمثلة بالمجاز أصلا، ورد عليه بطلان قوله: لا تنفك المكنى عنها عن التخيلية؛ فكلام السكاكي المذكور باطل إما بما ذكر المصنف وإما بما قال خارجا فإنه صرح بأنه يجوز وجود المكنى عنها بدون التخيلية كما في أثبت الربيع البقل كما تقدم، وجوز وجود التخيلية بدون المكنى عنها كما في أظفار المنية الشبيهة بالأسد كما تقدم أيضا فلما جوز وجود كل منهما بدون الأخرى فلا معنى لقوله: لا تنفك المكنى عنها عن التخيلية سواء حمل على ظاهره وهو الذي فهم المصنف وألزم إبطاله على أحد شقي الاعتراض كما لزم بما قاله في المجاز العقلي أو حمل على عكسه كما قال ذلك القائل، ورد عليه بما تقدم بهذا الكلام، وهو قوله: لا تنفك إلى آخره، لا وجه له إما بما ذكره المصنف في التبعية إلزاما له وإما بما ذكر هو من انفكاك كل منهما عن الأخرى فليتأمل،

وإلا فتكون استعارةً، فلم يكن ما ذهب إليه مُعْنِيًا عما ذكره غيره.....

فإن المقام سهل ممتنع وقد اتضح والله الموفق بمنه وورد على تعميم كلام السكاكي في رده كل تبعية إلى المكنى عنها أن ذلك إنما يصلح إن قامت قرينة على قصد التشبيه في قرينتها، وأما إن قامت قرينة على أن المقصود بالذات نفس المصدر المشتق منه فجعلها كناية لا وجه له؛ لأن التخييلية يجب أن تكون في القصد تابعة للمكنى عنها لما تقرر فيها ويمكن أن يجاب عن السكاكي كما قيل بأن مقصوده إلزام تقليل التقسيم على مذهبهم وأنه الأولى بهم حيث جعلوا التخييلية حقيقة لغوية لا على مذهبه، أو أنه رجع عن مذهبه الذى اقتضاه مراعاة شدة المناسبة لمسمى الاستعارة؛ لأن نقل مسمى التخييلية للأمر الوهمى أنسب بالاستعارة إلى كونها حقيقة لغوية لمصلحة مناسبة تقليل التقسيم فانظره.

(والا) أى: وإن لم يقدر التبعية التى جعلها قرينة للمكنى عنها حقيقة بل قدرها مجازا - وتقدم أن المراد بالتقدير التحقيق والتثبيت - فتكون تلك التبعية التى جعلها مجازا حينئذ (استعارة) لأن المجازية التى يثبتها فى هذه القرينة يجعل علاقتها المشابهة وكل مجاز علاقتها المشابهة استعارة وإذا كانت استعارة بفرضها مجازا كانت استعارة تبعية؛ لأن الاستعارة فى الفعل لا تكون إلا تبعية لما تقدم أن المقصود بالذات فى المشتق مطلقا هو المعنى المصدرى وغيره يؤخذ بالعموم ولا يتعلق به الغرض بالذات، وما يقع فيه التشبيه الذى تنبنى عليه الاستعارة يجب أن يكون هو الأعم والمطلوب أحواله فى المعنى.

فقول القائل: نطقت الحال إن جعل نطقت تخيلا والحال استعارة مكنيا عنها فإن جعل نطقت حقيقة أسند لغير أصله كما يقوله الجمهور، وجدت المكنى عنها بدون التخييل؛ لأن التخييل عنده ليس إلا بالصورة الوهمية وإن جعله مجازا كان استعارة تبعية لما تقرر آنفا (ف) يلزم حينئذ أنه (لم يكن ما ذهب إليه) السكاكي من رد التبعية إلى المكنى عنها (مغنيا عما ذكره غيره) من أنها تبعية فإن الاستعارة تنقسم بسبب

.....

ذلك إلى التبعية وغيرها وإنما قلنا لم يغن ما ذكر عما ذكره غيره؛ لأنه اضطر آخرًا إلى القول بالتبعية على تقدير كونها مجازًا، وغاية ما في ذلك أن ما ذكره وما ذكره غيره حينئذ مجتمعان في شيء واحد وهما مفهومان مختلفان أعني كون نطقت تبعية من حيث إنها فعل وكونها تخييلًا من حيث إن النطق نقل على مذهبه لصورة وهمية، ولا يوجب ذلك إسقاط التقسيم الذي فر منه فقد فر من شيء وعاد إليه؛ لأنه حاول إسقاط الاستعارة ثم آل الأمر على هذا الاحتمال آخرًا إلى إثباتها كما أثبتتها غيره وقد يجاب عن لزوم القول بالاستعارة التبعية بأن ذلك إنما يلزم لو كان السكاكي يقول: بأن كل مجاز يكون قرينة للمكنى عنها يجب أن يكون استعارة، فيلزم من كونها استعارة في الفعل كونها تبعية، وإذا صح أن يكون ذلك المجاز الذي جعل قرينة للمكنى عنها مجازًا آخر غير الاستعارة لم يلزم القول بالاستعارة التبعية، ولو قال: بأن القرينة المذكورة مجاز فللسكاكي أن يقول هب أن نطقت في قولنا: نطقت الحال بكذا، مجاز لا يلزم أن يكون استعارة ولو صح كون علاقته المشاهدة؛ لأن المعنى الواحد يجوز أن ينقل اللفظ إليه بعلاقة اللزوم مثلاً كما في دلالة الحال فإنه يجوز كما تقدم أن يعتبر أن النطق يستلزم الدلالة أي: الإفهام للمقصود فينقل لفظه لدلالة الحال؛ لأن مطلق الدلالة الصادقة عليها لازمة للنطق فيستعمل فيها من حيث كونها دلالة في الجملة فيكون مجازًا مرسلًا، ويجوز أن يعتبر تشبيه النطق بالدلالة في وجه مشترك بينهما وهو التوصل بكل منهما إلى فهم المقصود، ولا يضر في الاشتراك كون التوصل في الدلالة من جهة كون المتوصل إليه مطاوع معناها؛ لأن الإفهام الذي هو الدلالة يطاوعه الفهم المتوصل إليه وكون التوصل في النطق بواسطة مطلق الإفهام لصدق أنهما مشتركان في التوصل في الجملة، وإذا جاز في المعنى الواحد أن يتجاوز فيه بعلاقة المشاهدة عند قصد المبالغة في التشبيه وأن يتجاوز فيه بعلاقة اللزوم كما في النطق مع الدلالة جاز أن يراعى في نطقت أن مجاز علاقته اللزوم، فلا يصدق أنه استعارة تبعية نعم يصدق أنه مجاز تبعية في الفعل

.....

ولم يجز الاصطلاح عليه كما تقدم؛ لأنه لم يذكر في أقسام المجاز ولم يشتهر بذلك لكن هذا لا يضر في الجواب؛ لأن كلامنا الآن فيما تسقط به الاستعارة التبعية وذلك كاف فيه، ولو لم يذكر، ولكن يرد عليه أن ذلك قد لا يطرد فيجوز أن يكون ثم محل لا تصلح فيه إلا الاستعارة لاقتضاء المقام المبالغة في التشبيه وعلى تقدير صلاح كل محل لذلك فالتزام أحد الجائزين وهو كون اللفظ مجازا مرسلا مع صحة الآخر مجرد إسقاط ما لا موجب لإسقاطه وهو تحكم على أن السكاكي لا يصلح هذا جوابا عنه؛ لأنه صرح بأن نطقت أطلق على أمر وهمي كأظفار المنية، فإنها استعارة لأمر وهمي شبيه بالأظفار الحقيقية ومن المعلوم أن مقتضى هذا الكلام كون نطقت استعارة من النطق الحقيقي إلى الوهمي لوجهين أحدهما أنه شبيه بالأظفار وهي استعارة عنده والآخر أن النطق بعد فرضه مجازا في أمر وهمي لا يصح إلا أن يكون استعارة إذ لو كان مجازا مرسلا كان مستعملا في أمر له علاقة غير المشاهدة تتقرر بينه وبين أصله وبالضرورة أن الصورة الوهمية لا علاقة بينها وبين النطق الحقيقي إلا الشبه، ولو سلمت صحة كون نحو: نطقت مما جعل على مذهبه قرينة المكنى عنها مجازا مرسلا في كل صورة وألغى النظر عما اقتضاه قوله إن نطقت نقل للصورة الوهمية فحاصله التزام أن قرينة المكنى عنها تكون مجازا مرسلا دائما، فيلزم عليه حينئذ أن المكنية خلت عن التخيلية؛ لأن التخيلية عنده ليست إلا تشبيه الصورة الوهمية بالحسية فإذا كان نحو ما ذكر مجازا مرسلا فلا تخيل إذ لا صورة وهمية شبهت بالمعنى الأصلي، وإذا انتفى التخيل بقيت المكنى عنها بدون التخيلية وهو عين الاعتراض الأول فلم يخرج كلامه عن أحد الاعتراضين؛ إذ متى وجه بما سلم به عن أحدهما دخل عليه الآخر ويمكن الجواب عن عود الاعتراض الأول على تقدير التزام كون القرينة في المكنى عنها مجازا مرسلا؛ بأن نقول قول السكاكي: لا تنفك المكنى عنها عن التخيلية، معناه أن التخيلية لا توجد بدون المكنى عنها. بمعنى أنها تستلزم المكنى عنها فعلى تقدير كون المسمى بالتبعية مجازا

مرسلا لتكون قرينة للمكنى عنها بناء على ما اختاره السكاكى، إنما يلزم فيه وجود المكنى عنها بدون التخيلية فنقول السكاكى يقول بموجبه إذ لا يقول باستلزام المكنى عنها للتخيلية، واللازم على ذلك التقدير وجود المكنى عنها دون التخيلية وهو صحيح، فلا يرد الاعتراض الأول على السكاكى بناء على ما أجيب به أولا من التزام كون القرينة مجازا مرسلا، ولكن هذا يتوقف على بيان كيفية دلالة قوله لا تنفك المكنى عنها عن التخيلية، على معنى أن التخيلية تستلزم المكنى عنها مع أن المتبادر منه هو العكس المعترض، وبيان ذلك أن قول القائل هذا لا ينفك عن هذا، يحتمل أن يكون معنى الانفكاك المنفى فيه أن الأول لا ينزل عن الثانى أى لا يوجد وحده بدون الثانى كما تقول هذه الغنم لا تنفك عن تلك، والإنسان لا ينفك عن الحيوان فيلزم كون الأول الذى أسند إليه الانفكاك أخص أو ما يجرى مجراه؛ لأن الأخص هو الذى لا ينزل عن الأعم وعلى هذا فهم الكلام أولا.

ولا يستلزم كون الثانى وهو مدخول عن أخص أو ما يجرى مجراه بل يصح أن يكون أعم فيصح أن يوجد بدون الأول ويحتمل أن يكون المعنى لا ينتفى عن الثانى كما تقول لا ينفك الحلم والحياء عن زيد، أى: لا ينتفیان عنه ومن المعلوم أن الذى لا ينتفى هو الأول والذى لا ينتفى عنه غيره هو الثانى وبالضرورة أن الذى لا ينتفى عنه غيره إما أخص أو جار مجراه فيلزم أن الثانى وهو مدخول عن هو الذى لا ينزل، أى: لا يوجد وحده دون الأول فهو إما أخص أو ما يجرى مجراه فيصح على هذا كون الأول الذى أسند إليه الانفكاك المنفى أعم، وعلى هذا تؤول فى هذا الجواب قول السكاكى لا تنفك المكنى عنها عن التخيلية، أى: لا تنتفى عن التخيلية فتكون التخيلية هى التى حكم عليها بأنها لا توجد بدون المكنى عنها، وكلا المعنيين تستعمل له مثل تلك العبارة ولو كان الاستعمال فى الأول أقرب.

.....

فإذا تأولت عبارة السكاكي بهذا لم يرد الاعتراض الأول قاله بعض من تكلم على هذا الكتاب ورد عليه فيما تقدم؛ لأن قوله: يلزم خلو المكنى عنها عن التخيلية بناء على أن نحو نطقت مجاز مرسل نقول على هذا مسلم ولا نقول أن المكنى عنها أخص حتى يرد الرد بهذا الإلزام، وإنما نقول بالعكس ولم يرد عليه شيء، وبهذا تعلم أن هذا نزوع لما ادعى فساده أولاً، فكان الذى ينبغى حينئذ أن يقال هكذا ويمكن الجواب بما تقدم من تفسير عبارة السكاكي بعكس المعنى المعترض، فإن قيل: ومع هذا فلا يصح لما تقدم أن السكاكي صرح بأن التخيلية لا تستلزم المكنى عنها كما فى قوله: أظفار المنية الشبيهة بالسبع، فكيف يصح حمل كلامه على أن التخيلية تستلزم المكنى عنها؟ قلنا: يحمل على معنى أنها تستلزمها فى الفصحى من الكلام أو فى الشائع منه إذ لا خلاف أن مثل هذا الكلام ليس بشائع، وإنما النزاع فى صحته ويقيد هذا الحمل أن الوجه الآخر وهو أن يكون معنى لا تنفك المكنية عن التخيلية أن المكنية تستلزم التخيلية إذا حمل الكلام عليه كان حملاً على ما خلافه شائع، فإن عدم استلزام المكنية للتخيلية بأن توجد بدون التخيلية أمر شائع وقد قرره صاحب الكشاف فى قوله تعالى ﴿يَتَقَضُّونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾^(١) وقد تقدم بيانه وقرره صاحب المفتاح فى قول القائل: أنبت الربيع البقل، وقد تقدم بيانه أيضاً ولكن هذا التوجيه فى هذا الحمل لا يخفى أنه يضعف ما تقدم من أن قول القائل: إن قول السكاكي معناه استلزام التخيلية للمكنى عنها دون العكس مما تبين فساده، وربما يستروح بما قررناه به فيما تقدم ما قد يكون عذراً فى ادعاء الفساد، فإن قلت: فما حاصل مذهب السكاكي فى قرينة المكنى عنها باعتبار ما تقرر فى كلامه مفرقا؟ قلت: حاصله أن قرينة الاستعارة بالكناية قد تكون استعارة تخيلية مثل أظفار المنية ونطقت الحال؛ لأنه قرر فى المثالين أن القرينة لفظ مستعار من معنى حقيقى إلى معنى وهمى فكانت تخيلية فيهما وقد تكون استعارة

(١) البقرة: ٢٧.

تحقيقية كما ذكره في قوله تعالى ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾^(١) وذلك أنه قال: البلع استعارة عن غور الماء في الأرض وهو منقول من إدخال الطعام من الحلق إلى الجوف وقال: إن الماء استعارة بالكناية عن الغذاء الذي يأكله الحيوان؛ لأن البلع إنما يناسب بحسب أصله الطعام، ووجه الشبه في الاستعارتين ظاهر أما في البلع فهو إدخال ما تكون به الحياة إلى مقر خفى، أى: من ظاهر إلى باطن من مكان معتاد للإدخال أى: من أعلى إلى أسفل، وهذه الاستعارة في غاية الحسن لكثرة التفصيل في وجه الشبه فيها فقد روعيت جهة توجب حسن الاستعارة، وأما في الماء فهو كون كل من الطعام والماء مما تقوم به الحياة ويتقوى به، فالأرض تتقوى في نباتها وأشجارها بالماء، والحيوان يتقوى بالغذاء ويدخل كل منهما بالتدريج غالبا وقد تكون حقيقة كما في أنبت الربيع البقل ولا شك أن كونها استعارة حقيقية أو تخيلية على ما قرر يدفع في وجه الجواب بالتزام كونها مجازا مرسلا دائما، ويحقق قوله بالتبعية بعدما تقرر لديه أنه تعسف باطل، نعم يمكن الجواب على تأويل بعيد بما تقدم وهو أنه ينبغي على مذهبهم إسقاط التقسيم، وأما أنه رجع عن القول بالاستعارة التخيلية فلا يدفع لزوم قوله بالتبعية لبقاء ما قال من التصريحية تأمل والله الموفق بمنه وكرمه.

هذا تمام ما أورده المصنف من المباحثة مع السكاكي وقد بسطت فيها القول لتبين إذ فيها غرض محتاج لهذا البسط ثم ختم باب المجاز بفصل حسن الاستعارة وفصل المجاز في الإعراب وأخر الثاني منهما لحفة أمره ولكون الأول كالحكم على ما تقدم فقال:

(١) هود: ٤٤.

فصل

حسن كل من التحقيقية والتمثيل: برعاية جهات حسن التشبيه،

فصل في شرائط حسن الاستعارة:

(فصل) ذكر فيه شروط حسن الاستعارة مما ليس من باب حسنها بمزيد التأكيد كما تقدم في الترشيح أنه أبلغ إذ أبلغيته تفيد أحسنيته، وحسن الاستعارة يكون بأمرين مع ما يتعلق بهما الأول حسن أصلها وهو التشبيه، والثاني بأن لا تشم معه رائحة التشبيه ولما ذكر في التشبيه ما يفيد حسنه وقبحه وهو ما اشتمل عليه ما ذكره زائدا على أركانه، إذ من المعلوم أن الزائد على الأركان ليس شرط وجوده بل إما أن يكون مما يحسن به فيكون شرط حسنه، أو يكون مما لا يحسن به فيكون موجب قبحه ويدرك فيه أحد المعنيين فيما تقدم بإدراك ذاته؛ لأن العقل يهتدى بإدراكه إلى كونه مما ينبغي أو بالتنصيص على حسنه أو قبحه كما تقدم في المتبذل والغريب أحال حسن الاستعارة على التشبيه تنبيها على الأمر الأول وإنما أحال عليه لتقدم حسنه أخذا وتنصيصا كما ذكرنا فقال (حسن كل من) الاستعارة (التحقيقية) وقد تقدم أنها هي التي تحقق معناها حسا أو عقلا وهي ضد التخيلية (والتمثيل) على سبيل الاستعارة وقد تقدم أنها هي اللفظ المنقول من معنى مركب إلى ما شبه بمعناه، فإن خصصت التحقيقية بالإفرادية اصطلاحا كما هو ظاهر عبارة المصنف في تخصيص التمثيلية بالتسمية والذكر؛ كان عطف التمثيلية على التحقيقية من عطف المبين، وإن جعلت من التحقيقية بأن لم تخصص التحقيقية بالإفرادية كما هو ظاهر عبارة السكاكي كان عطفها من عطف الخاص على العام (برعاية) خبر حسن أي: حسن الاستعارتين حاصل برعاية (جهات حسن التشبيه) فإذا روعيت تلك الجهات في التشبيه وأوقعت الاستعارة بعد رعاية تلك الجهات حصل حسن الاستعارة وإلا فات حسنها بفوات حسن أصلها وهو التشبيه وتلك الجهات مثل أن يكون وجه الشبه شاملا للطرفين معا، وأما إن وجد في أحدهما دون الآخر فات الحسن كاستعارة اسم الأسد

وَأَلَّا يُشَمَّ رَائِحَتُهُ لَفْظًا؛

للجبان من غير قصد التهكم بعد تقدير تشبيهه به ولكن هذا الوجه إنما هو من شروط الصحة لا من شروط الحسن، إذ لا تشبيه مع انتفاء الجامع فالأولى إسقاطه في هذا المحل، والجواب عن ذلك بأن المراد الشمول الحسى إذ هو الشرط في الحسن، وأما الذى يكون شرطاً للصحة فمطلق الشمول الصادق بالادعائى لا وجه له؛ لأن الشمول الادعائى إن كان مقبولا كما فى التهكم فإنما قبل لكونه فى حكم الحسى فىكون شرط الصحة وإلا فهو فاسد؛ لانتفائه عن حكم الحسى، فكيف يجعل الحسى من شروط الحسن مع أن الصحة إنما هى باعتباره؟! ومثل أن يكون التشبيه وافيا بإفادة الغرض المقصود منه كما إذا كان الغرض تزيين وجه أسود فيشبه بمقلة الظبى ثم يستعار له لفظ المقلة فهذا واف بالغرض، ولو شبه لإفادة ذلك الغرض بالغراب أو القدر الكثيرة الاستعمال أو السلحة الجامدة قد نقرتها الديكة أو نحو ذلك، ثم استعير واحد من هذه الألفاظ فات الحسن وكذا نحو ذلك مثل كون الوجه غير مبتذل بأن يكون غريبا لطيفا لكثرة التفصيل أو لندرة الحضور كتشبيه الشمس بالمرآة فى كف الأشل، وتشبيه البنفسج بأوائل النار فى أطراف كبريت، ثم يستعار واحد منهما لما شبه به بخلاف تشبيه الوجه بالشمس ثم تستعار له، وتشبيه الشجاع بالأسد ثم يستعار له فإن ذلك مما فات فيه الحسن لفوات حسن التشبيه فيه؛ لعدم الغرابة لوجود الابتذال ثم أشار إلى الأمر الثانى الذى به تحسن الاستعارة عاطفا له على الأول بقوله (وأن لا يشم) أى: حسن كل من التحقيقية والتمثيل حاصل بما تقدم.

وبأن لا يشم فى الاستعارتين (رائحته) أى: رائحة التشبيه (لفظا) أى لم يلزم لفظ التركيب الذى فيه الاستعارة بشئ من التشبيه. بمعنى أنه لا رائحة من جهة اللفظ فلفظا تمييز محمول عن المضاف إليه تقديره أن لا تشم رائحة لفظ التشبيه إما الوجه أو المشبه أو الأداة ويحتمل أن يكون منصوبا بإسقاط الخافض أى: أن لا يشم رائحة التشبيه بلفظ يدل عليه وإنما قال لفظا؛ لأن رائحة التشبيه موجودة بالقرينة فى معنى الاستعارة

إذ هي لفظ أطلق على المشبه بمعونة القرينة بعد نقله عن المشبه به بواسطة المبالغة في التشبيه، فلا يمكن نفى إشمام الرائحة ولو معنى وعبر بالإشمام إيماء إلى أن شرط الحسن هو انتفاء الإشمام الذي حده أن لا يخرج به الكلام عن الاستعارة، كما في قوله:

قد زر أزراره على القمر

فإنه ولو ذكر فيه ضمير المشبه ليس على وجه ينبئ عن التشبيه وقد تقدم ما فيه فيفيت الحسن لا الصحة وأما انتفاء ما ليس في هذا الحد وهو الذى يخرج الكلام عن الاستعارة فهو شرط الصحة لأنه تشبيه إما ضمنا كما في قوله تعالى ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١) فإن من الفجر هو المشبه بالخيط فهو ولو لم يكن على صورة التشبيه لكن لما فسر به الخيط الأبيض كان من التشبيه؛ لأنه بين الأصل المراد فهو في تقدير من الفجر الذى شبه بالخيط الأبيض، وإما صريحا كهذا أسد في الشجاعة ويجرى مجراه رأيت أسدا في الشجاعة لأن ذكر الوجه ينبئ عن التشبيه ويهدى التركيب إليه بخلاف زر أزراره على القمر كما تقدم، وإنما شرط في حسن الاستعارة أن لا يشم رائحة التشبيه كما في قوله: زر أزراره على القمر؛ أن إشمام رائحته يبطل كمال الغرض من الاستعارة، ومعلوم أن كمال الغرض من إيجاد الشيء هو حسنه، ونقصانه قبحه في الجملة وإنما أبطل كمال الغرض؛ لأنه أعنى الغرض من الاستعارة إظهار المبالغة في التشبيه ويحصل ذلك الإظهار بادعاء دخول المشبه في جنس المشبه به وادعاء أنهما مشتركان في الحقيقة الجامعة لهما، وأن اللفظ موضوع لتلك الحقيقة إلا أن أحد الفردين متعارف والآخر غير متعارف ومقتضى هذا الغرض استواءهما في ذلك الجامع الذى هو ثمرة ذلك الجعول كالحقيقة الجامعة؛ لأن استواء الأفراد في الحقيقة هو الأصل ولا شك أن إشمام رائحة التشبيه فيه إشعار ما بأصل التشبيه والإشعار بأصله يتضمن الإيماء إلى ما علم من الأصل في التشبيه والكثير

(١) البقرة: ١٨٧.

ولذلك يوصى أن يكون الشبه بين الطرفين جلياً؛ لئلا يصير إلغازاً؛

فيه وهو كون المشبه به أقوى من المشبه في الجامع وكونه أقوى ينافي الاستواء فيه الذى هو مقتضى الغرض ومضمونه، وإنما قلنا: ينافي كمال الغرض؛ لأنه لو كان منافياً لأصل الغرض بأن لا تفهم المبالغة على الوجه المذكور لانتفت الاستعارة وعاد الكلام تشبيهاً فإن قيل التجريد فيه إشماء الرائحة فيلزم قبح الاستعارة معه قلت كأهم خصوا الإشمام بذكر المشبه، أو الوجه لا على وجه التشبيه، ويحتمل أن يقال بالقبح في التجريد حيث كان فيه الإيماء إلى المشبه ويؤيده أن الترشيح أبلغ منه والله أعلم.

ثم أشار إلى ما يتعلق بهذا الحسن فقال: (ولذلك) أى: ولأجل ما قلنا من أن شروط الحسن في الاستعارة أن لا يشم رائحة التشبيه لفظاً، أى: وبسبب ذلك (يوصى) من جهة البلغاء عند تحقق حسن الاستعارة بوجود هذا الشرط (أن يكون التشبيه) أى: ما به المشاهدة وهو وجه الشبه (بين الطرفين جلياً) بنفسه؛ لكونه يرى مثلاً كما في تشبيه الثريا بعنقود الملاحية، أو بواسطة عرف كما في تشبيه زيد مثلاً بإنسان عريض القفا في البلادة، فإن العرف حاكم بأن عرض القفا معه البلادة، وكما في تشبيه الرجل بالأسد في الشجاعة فإن وصف الجراءة ظاهر في الأسد عرفاً أو بواسطة اصطلاح خاص، كما في تشبيه النائب عن الفاعل في العمدية وحصول الفائدة بالفاعل في حكم الرفع فإن الرفع في الفاعل ظاهر في اصطلاح النحو، فيشبه به عندما يحتاج المعلم إلى التشبيه به مثلاً، وإنما يوصى بكون وجه الشبه جلياً في الاستعارة التى فيها عدم إشماء رائحة التشبيه (لئلا يصير) تلك الاستعارة (إلغازاً) بكسر الهمزة لأنه مصدر إلغز في كلامه إذا عمى مراده وأخفاه فإلغازاً مصدر أطلق على المفعول أو هو على إسقاط المضاف أى: ذات إلغاز، ومنه اللغز بضم اللام وفتح الغين، وهو المعنى الملغز فيه أو اللفظ المستعمل فيه، وجمعه ألغاز بفتح الهمزة مثل رطب وأرطاب وأصل اللغز حجر اليربوع وذلك أنه يحفر حجرة إلى أسفل داخل حجره على استقامة ثم يجعل فيه مختفى يمينا وشمالاً فسمى المختفى فيها لغزاً، ومقتضى ذلك تسمية الاختفاء فيها

إلغازا فمنه أخذ ما ذكر، وإنما تكون الاستعارة إلغازا عند عدم إشماع رائحة التشبيه؛ لأن شرائط الحسن إن روعيت وروعى من جملتها عدم إشماع الرائحة كانت الاستعارة فى غاية البعد عن فهم المراد؛ لأن عدم إشماع رائحة التشبيه يبعد عن الأصل، وخفاء الوجه يزيده بعدا، فإذا تقوى التباعد عن الأصل لم يفهم المراد، وإن لم تراعى جميعا بأن انتفى عدم إشماع الرائحة بوجود إشماعها فذلك مما يقرب إلى الأصل، لكن يفيت الحسن وقولنا: بأن انتفى عدم إشماع الرائحة بوجود إشماعها إشارة إلى أن الشرط الذى تكون معه التعمية وتنتفى بانتفائه هو الإشماع، وأما الشرائط الأخرى فلا مدخل لها ولا لعدمها فى التعمية وعدمها، ومرادنا بشرائط الحسن هنا شرائط التشبيه ليكون ذكر عدم إشماع الرائحة بعدها من عطف المبين، وقد عرفت أنه هو المقصود بالذات وغيره لا مدخل له فى التعمية ويحتمل أن يراد بها شرائط حسن الاستعارة فيكون ذكر عدم الإشماع بعدها من عطف الخاص على العام؛ للاهتمام به إشارة لما ذكرنا من أنه المناط فى التعمية وعدمها بعدمه، فإن قلت: متى لم يذكر الوجه ولو كان جليا بل ولو كان فى التشبيه كان فيه خفاء وتعمية إذ لا دليل عليه، قلنا: أما فى التشبيه فالغرض حاصل من قولنا: زيد كعمرو لو لم يذكر الوجه وهو أنا ألحقناه به فى شىء ما من الأشياء وأما فى الاستعارة فإن الانتقال من وجه الشبه إلى المستعمل فيه، فإذا كان الوجه جليا فى المشبه به حصل الانتقال بلا خفاء وإلا ركب الفهم شططا بالخفاء فيكون تعمية وتحقيق ذلك أن الغرض من الاستعارة إفهام المستعار له من حيث وجه الشبه أو بواسطته، فإذا قيل: مثلا رأيت أسدا فى الحمام فالمراد الإشعار بالأسد الأصلى لينقل منه إلى لازمه المشهور وهو الشجاعة والجرأة ثم ينتقل بواسطة القرينة إلى من يشاركه فيها وهو الرجل الشجاع فالمنتقل إليه آخرها هو الرجل المقيد بالشجاعة لأجلها مع اعتبار إخراج مطلق الشجاعة عن الطرفين؛ لتكون وجهها جامعا إذ لو دخلت احتيج إلى آخر ويتسلسل ولا يقال المقيد يدخل فيه القيد فيدخل الوجه فى الطرف المنتقل إليه

كما لو قيل: "رَأَيْتُ أَسَدًا" وَأُرِيدُ إِنْسَانًا أَبْجَرُ، و"رَأَيْتُ إِبِلًا مِائَةً لَا تَجِدُ فِيهَا رَاحِلَةً"^(١)، وَأُرِيدُ النَّاسَ.

المستعمل فيه اللفظ، فإذا كان المستعمل فيه هذا الطرف المشبه بعيده الذى هو الوجه الكائن فيه دخل الوجه فى ذلك الطرف الذى هو المشبه، والمقرر أن الوجه خارج عن الطرفين؛ لأننا نقول الوجه مطلق الشجاعة والمنتقل إليه الرجل المقيد بها ويكفى فى مباينة الوجه والطرف بأن لا يعتبر الوجه فى طرف التشبيه الإطلاق والتقييد؛ لأن المطلق خلاف المقيد لعموم المطلق فإذا تمهد هذا التحقيق كما تقدمت الإشارة إليه أول الباب فنقول متى كان وجه الشبه خفيا انقطع الانتقال منه مطلقا إلى الطرف الذى استعمل فيه اللفظ مقيدا به فتصير إلغازا إذ لا يفهم من القرينة إلا أن المعنى الأصلى لم يرد، وإما أن يفهم أنه أريد الطرف الآخر فلا وذلك (كما لو قيل) فى الاستعارة الحقيقية (رأيت أسدا) فى الحمام (وأريد إنسان أبخر) أى: حبيث رائحة الفم إذ لا ينتقل من الأسد مع القرينة المانعة عن إرادة الأصل إلا إلى إنسان موصوف بلازم الأسد المشهور وهو الشجاعة وأما إلى البخر فلا لخفائه والانتقال إلى الرجل بدون الوصف لا يفيد فى التجوز (و) كما إذا قيل فى الاستعارة التمثيلية (رأيت إبلا مائة لا تجد فيها راحلة وأريد الناس) من حيث عزة وجود الكامل مع الكثرة، ولا شك أن وجه الشبه المذكور خفى فلا ينتقل إلى الناس من الإبل من هذه الحيثية وإنما قلنا: إن هذه الاستعارة تمثيلية؛ لأن الوجه منتزع من متعدد لأنه اعتبر فيها وجود كثرة من جنس وكون تلك الكثرة يعز فيها وجود ما هو من جنس الكامل، وههنا شىء وهو أن الكلام إذا كان هكذا فالخفاء من عدم ذكر القرينة المانعة عن إرادة الأصل، إذ لو قيل: رأيت يوم الجمعة فى المسجد إبلا مائة لا تجد فيها راحلة تبين المراد؛ لأن قوله: مائة لا تجد فيها راحلة تبين الوجه فالأولى فى التمثيل أن يقال: رأيت يوم الجمعة فى

(١) قال ﷺ: "إنما الناس كالإبل المائة لا تكاد تجد فيها راحلة"، أخرجه البخارى عن ابن عمر، كتاب الرقاق باب رفع الأمانة، ومسلم كتاب فضائل الصحابة وابن ماجه وأحمد.

.....

المسجد والإمام يخطب إبلا مائة لا تجد فيها راحلة، فإن هذه صورة التجوز مع أن الخفاء، إذ المفهوم الناس المرئيين في المسجد كالإبل والمتبادر أنهم كالإبل في البهيمية وقلة الفهم وكبر الأعضاء وطولها مثلا، إذ هذا هو المتبادر وقد ينتقل إلى أنهم في غاية الصبر؛ لأن الإبل مشهورة بالصبر على ما تستعمل، وأما عزة الكمال مع الكثرة فلا تفهم، وإنما قلنا: هكذا لأن كلامنا فيما تحقق فيه التجوز مع الخفاء ولا يتحقق إلا بالقرينة ولو ذكرت القرينة في المثال مع الإيماء إلى الوجه انتفى الخفاء وبه يعلم أن الوجه إن كان خفيا وأشير إلى ما يوميء إليه فإن لم يدع رجوع الكلام إلى التشبيه لم يكن إلغازا، وبالجملية إن ما ذكر من التمثيل ليس بظاهر لعدم القرينة وعلى تقدير وجودها فإن كان من التشبيه فهو خارج عما نحن بصدد، فلا يصح التمثيل وإن كان من المجاز فلا خفاء لظهور المراد، فإن قيل: لو قيل مثلا الناس كالإبل كان إلغازا لخفاء وجه الشبه المراد من التشبيه فيكون إلغازا أيضا فعلى هذا لا يختص الإلغاز بالمجاز بل يجرى في التشبيه أيضا، وظاهر ما تقدم أن عدم ذكر الوجه في التشبيه لا يصيره إلغازا وظاهره الإطلاق أعني سواء خفى الوجه أو ظهر، قلنا: المقصود من الاستعارة كما حررنا التوصل بالوجه إلى المراد ومتى خفى انقطع التوصل كما تقدم، وأما التشبيه فإن كان الغرض مجرد الإلحاق لم يضر الخفاء، وإن كان الغرض الإلحاق بوجه خاص فلا بد من البيان إن خفى كما في الحديث الشريف الذي أخذت منه هذه الاستعارة الممثل بها فلذلك أشير إلى الوجه في التشبيه في قوله صلى الله عليه وسلم: "الناس كإبل مائة لا تجد فيها راحلة" فكون التشبيه إلغازا عند عدم ذكر الوجه مع خفائه أمر عارض بخلاف المجاز وقوله صلى الله عليه وسلم مائة لا تجد فيها راحلة يحتمل أن يكون جملة استثنائية، أى: مائة منها لا توجد فيها راحلة إذ كأنه قيل ما معنى ذلك؟ فقيل: مائة منها لا تجد فيها راحلة، ويحتمل أن يكون مائة نعنا للإبل وما بعده وصفا لمائة كإبل معدودة بهذا القدر الكثير الموصوف بأنك لا تجد فيها راحلة على كل فقد ظهر أن فيه

و بهذا ظهر: أن التشبيه أعمُّ مَحَلًّا،

الإيماء لوجه الشبه المقصود لخفائه، وهو أن الناس في عزة وجود الكامل كالإبل في عزة الكامل مع الكثرة في كل منهما، إلا أن مصدوق الكامل في الناس هو المهذب من القبائح الزاهد فيما لا يعنى ومصدوقه في الإبل النجيب المتحمل للأثقال الحسية وذلك أن الراحلة في اللغة هو البعير المعد للرحل وحمل الأثقال لقوته سواء كان جملا أو ناقه، فالمعنى أن المرضى شرعا وطبعا المنتخب أخلاقا وزهدا هو في عزة وجوده مع كثرة جنسه كالنجبية المعدة للرحل التي لا تكاد توجد مع كثرة الإبل، وإنما خص التحقيقية والتمثيلية بالتمثيل هما لما يكون بالخفاء إلغاز؛ إشارة إلى أن المكنى عنها ليست في منزلتهما في الإلغاز عند خفاء الوجه، وإن كانت مثلهما في مجرد الحسن وذلك أن المذكور فيها لفظ المشبه لمعناه وقرينة ذكر اللوازم التي بها كمال الوجه أو قوامه تبين التشبيه والوجه وتزيل الإلغاز كما أشرنا إليه في المثال المنقول عن الحديث الشريف من أن ذكر ما يومئ إلى الوجه وإن كان خفيا يزيل الإلغاز، وذلك ظاهر وإن كان يمكن أن يدعى أن القرينة مع الخفاء مما يتأكد به البعد في فهم المراد ولو كان ثم إيماء تأمله.

(وبهذا) المذكور وهو أن ما يكون فيه الوجه خفيا لا تنتفى فيه الاستعارة لثلا تصير إلغازا وتعمية (ظهر أن التشبيه أعم) من الاستعارة (محلا) بمعنى أن كل محل صحت فيه الاستعارة صح فيه التشبيه ولا يصح العكس كليا، وهو أن كل ما صحت فيه الاستعارة صح فيه التشبيه وذلك أن الحل الذى يكون فيه الوجه خفيا لا تصح فيه الاستعارة؛ لثلا تكون إلغازا كما في المثالين بل الواجب أن يؤتى بالتشبيه في صورة إلحاق الناس بالإبل كما في الحديث الشريف ويؤتى بالتشبيه في صورة إلحاق الرجل بالسبع في البحر بل ويجب ذكر الوجه عند قصد خصوصه؛ ليتبين المراد وإلا فهم إلحاق في الجملة، وقد تقدم التفريق بين جنس التشبيه والمجاز في ذلك فإن التشبيه يتصور فيه إجمال ربما يتعلق الغرض به في بعض التراكيب، والمجاز ليس كذلك، ولو كانا مستويين في الامتناع عند الخفاء إذا لم يذكر الوجه في التشبيه وذلك عند قصد

ويتصل به أنه
.....

خصوص الوجه في ذلك التشبيه، فإذا صح هذا التشبيه فيما ذكر دون الاستعارة كان أعم محلا وورد على الأعمية المذكورة أنه إن أريد الاستعارة والتشبيه الحسنان كان بينهما عموم من وجه لتصادقهما حيث لا خفاء ولا اتحاد وانفراد الاستعارة حيث الاتحاد كما في مسألة العلم والنور الآتية، وانفراد التشبيه حيث الخفاء كما في مسألة الإبل والناس وإن أريدا ولو مع قبح اتحدا محلا لصحة التشبيه مع القبح في العلم والنور وصحة الاستعارة مع القبح في الخفاء وعلى هذا يكون الإيصاء السابق وما يتصل به إيصاء بذكر المندوب لا إيصاء بواجب غير أن المندوب في البلاغة كالواجب فعليه يكون بينهما عموم من وجه، ثم إن مقتضى ما ذكر أنه إذا أريد الحسن اجتناب كون وجه الشبه مبتذلا واجتناب كونه خفيا، أما اجتناب الابتذال فلاشترطه في حسن الاستعارة حسن التشبيه وحسن التشبيه باجتناب وجه الابتذال وأما اجتناب الخفاء فللفرار من الإلغاز والتعمية، وترك الابتذال، وإنما يحصل بالغرابة المقتضية للخفاء وترك الخفاء رجوع عن الغرابة إلى الابتذال فجاء في مقتضى الشرطين سواء قلنا إنهما شرطا حسن أو شرطا صحة تناف وتدافع، ويجاب بأن الغرابة تقبل الشدة والضعف فيجب أن يكون الوجه من الغرابة بحيث لا يصل إلى المرتبة المقتضية للإلغاز ويكون منها بحيث لا يصل إلى مرتبة الابتذال فالمطلوب على الوجوب أو الحسن هو الغريب المتوسط بين المبتذل والخفى وهما طرفا غاية القبح أو المنع وقد تقدم تمثيل كل واحد من هذه الأقسام فافهم.

ثم أشار إلى ما يناسب ما ذكر وهو أنه إن خفى الشبه منعت أو قبحت الاستعارة وحسن التشبيه بقوله (ويتصل به) أى بما ذكر ومعنى الاتصال به أنه ينبغي أن يذكر متصلا بما ذكر للمناسبة بينهما بالتقابل لا يجاب كل منهما عكس ما أوجبه الآخر؛ لأن ما ذكر يوجب حسن التشبيه دون الاستعارة وهذا يوجب حسن الاستعارة دون التشبيه وهذا المتصل بما ذكر هو (أنه) أى الشأن هو ما أشار إليه بقوله

إذا قَوِيَ الشبه بين الطرفين حتى اتحدا - كالعِلْم والنور، والشُّبهة والظلمة-
لم يَحْسُن التشبيه، وتَعَيَّن الاستعارة.

(إذا قَوِيَ التشبه) أى: ما وقع به التشابه (بين الطرفين) لكثرة الاستعمال فكثرت ملاحظة ما وقع به التشابه (حتى اتحدا) أى: صارا كالمُتحدِّين فى ذلك المعنى بحيث يفهم من أحدهما ما يفهم من الآخر (كالعلم والنور و) كـ (الشبهة والظلمة) فقد كثر تشبيه العلم بالنور فى الاهتداء والشبهة بالظلمة فى التحير حتى صار كل من المشبهين يتبادر منه المعنى الموجود فى المشبه بهما، فصارا كالمُتحدِّين فى ذلك المعنى بحيث يرى أن أحدهما ليس فيه أقوى من الآخر وإذا رُئى اتحادهما فى ذلك المعنى تخيل اتحادهما فى الحقيقة فيصير كتشبيه الشئ بنفسه (لم يحسن التشبيه) أى: إذا قَوِيَ الشبه بين الطرفين على الوجه المذكور لم يحسن التشبيه بينهما لإشعاره بأن أحدهما أصل والآخر فرع (و) حيث لم يحسن التشبيه (تعين الاستعارة) بنقل لفظ المشبه به للمشبه وذلك عند إرادة الإتيان بالحسن؛ لأن التشبيه يمتنع وتجب الاستعارة وقد تقدم مقتضى هذا الكلام واردةً على الكلام السابق، وهو أن التشبيه أعم محلا والذى تقدم هو أنه إن أراد التشبيه والاستعارة الحسنيين فيبينهما عموم من وجه، وإن أراد مطلقهما فهما متحدان وإنما حسنت الاستعارة عند قوة الشبه لئلا يصير إلحاق أحدهما بالآخر كتشبيه الشئ بنفسه الممنوع، وما يقرب من الممنوع لا أقل من أن يكون قبيحا، فعلى هذا تقول إذا فهمت مسألة حصل فى قلبى نور مستعيرا للعلم الحاصل فى قلبك لفظ النور ولا تقول: حصل فى قلبى علم كالنور مشبها للعلم بالنور إذ هو كتشبيه الشئ بنفسه لقوة المشابهة بظهور الاهتداء به كما فى النور، وإذا وقعت فى قلبك شبهة: تقول وقعت فى قلبى ظلمة مستعيرا لفظ الظلمة للشبهة، ولا تقول: وقعت فى قلبى شبهة كالظلمة مشبها للشبهة بالظلمة؛ لقوة الوجه فى الشبهة وهو عدم الاهتداء والتحير، كما فى الظلمة ولما كان الكلام السابق ظاهرا فى حسن الاستعارة التحقيقية والتمثيلية؛

والمكنى عنها - كالتحقيقية، والتخييلية - حسنُها بحسب حُسْن المكنى

عنها.

أشار إلى ما به حسن المكنى عنها والتخييلية فقال (و) الاستعارة (المكنى عنها) كقوله:

لدى أسد شاكى السلاح مقذف له لبد أظفاره لم تقلم

حسنها (ك) حسن (التحقيقية) والتمثيلية في أن ذلك إنما يحصل برعاية جهات حسن التشبيه بل هي أمس وأظهر في ثبوت حسن الرعاية بما ذكر، لا سيما على مذهب المصنف؛ إذ ليس ثم لفظ منقول حسا من المشبه إلى المشبه به، وإنما هناك تشبيه مضمّر إما بتقدير لفظ أو بدونه مع المبالغة فيه فكونها كالتحقيقية في هذه الرعاية واضح على كل مذهب، وأما كونها كهى في أن لا يشم فيها رائحة التشبيه لفظا فظاهر عبارة المصنف اعتباره وفيه بعد؛ لأن إشمائه بذكر المشبه مع المشبه به من غير أن يكون ذلك على وجه ينبئ عن التشبيه أو بذكر الآلة لا يكاد يتصور؛ لأن الذى يذكر لفظ المشبه فقط وأما إشمائه بالإشارة إلى الوجه فلا يخلو منه؛ لأن اللوازم تشعر بالوجه، اللهم إلا أن يقال: الحسن فيها بعدم الإشماء الذى يحصل بذكر الوجه على وجه لا ينبئ عن التشبيه، كأن يقال: إذا أنشبت المنية أظفارها عند اغتيال النفوس بالقهر والغلبة بطلت الحيل، فإن صح أن نحو هذا التركيب من الاستعارة المكنية لا من التشبيه وهو المتبادر إذ لا ينبئ الوجه عن التشبيه، أمكن أن يدعى أن الحسن بعدم نحو هذا الإشماء تأمله هذا حسن الاستعارة المكنى عنها.

(و) أما الاستعارة (التخييلية) فـ (حسنها) يكون (بحسب) أى: في حساب (حسن المكنى عنها) يعنى أنه يعد بعد عد حسن المكنى عنها تابعا له وإذا حصل عد حسنها بعد عد حسن المكنى عنها كان حسنها تابعا لحسنها؛ لأن ما يقال فيه: إنه معدود في عد كذا أو بعد كذا إنما كان ذلك إذا كان ذكر ذلك الشيء عند قصده يغنى عنه بالكذا، ومن لازم هذا المعنى عرفا التبعية وهى المرادة هنا بهذه العبارة فالحسب

فصل

وقد يطلق المجازُ على كلمةٍ تغيَّرَ حكمُ إعرابها

على هذا بمعنى الحساب والعد، ويحتمل أن يكون اسماً من الأحساب وهو الكفاية؛ فيكون المعنى أنه يستغنى عن ذكر حسن التخييلية بكفاية حسن المكنى عنها ولا شك أن كفاية الثانية عن الأولى تفيد التبعية، فالمعنى أن التخييلية تابعة في الحسن والقبح للمكنى عنها، أما على مذهب المصنف فواضح إذ هي أعنى التخييلية حقيقة؛ سبقت للدلالة على المكنى عنها، فإن حسن مدلولها حسنت من حيث دلالتها عليه التي سبقت لأجلها إذ لا بحث لنا عن حسنهما من حيث أصل وضعها، وأما على مذهب السكاكي فلفظها منقول للصورة الوهمية الشبيهة بمعنى، ومن المعلوم أن الصورة بمنزلة المعنى الأصلي ولا بحث لنا عنها من تلك الحيشية، وإنما غرضنا الدلالة بتلك الصورة الوهمية نظراً لأصلها على المكنى عنها فيكون حسنهما بحسن مدلولها المقصود بالذات وهو المكنى عنها، فهي في حسنهما تابعة لحسن ما دلت عليه أيضاً فعند تبعيتها للمكنى عنها تقبح بقبحها وتحسن بحسنها؛ لأن الغرض منها الدلالة بها عليها، وأما الصورة الوهمية والأصل فلا دقة فيه، والاستعارة إنما تحصل بدقة التشبيه وحسنها، فلهذا قال السكاكي: وقلما تحسن غير تابعة لها، أى: لا تحسن غير تابعة للمكنى عنها فمعنى قلما في كلامه النفي ويحتمل أن يشير بذلك للقلّة على الأصل ليفيد أنه لا يمتنع أن تحسن إذا ناسب المقام إفهام الصورة الوهمية لتذكّرة الأصل كأن يكون في إحضار صورة التأكيد لما سبقت من التشبيه مثلاً وفيه تكلف تأمله.

فصل في بيان معنى آخر يطلق عليه لفظ المجاز على سبيل الاشتراك أو التشابه:

(فصل) ذكر فيه معنى يطلق عليه لفظ المجاز ولا يشملُه الحد السابق إما بالتشابه بينه وبين معناه السابق فيكون لفظ المجاز فيما ذكر هنا مجازاً وإما بالاشتراك اللفظي وسنبين وجه التشابه وإلى ذلك المعنى الذى يطلق عليه المجاز أشار بقوله (قد يطلق المجاز) أى: قد يطلق اللفظ الذى هو المجاز (على كلمة تغير حكم إعرابها) أى: تغير

بحذف لفظ أو زيادة لفظ؛ كقوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ»^(١)، «وَأَسْأَلَ الْقَرْيَةَ»^(٢)، وقوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^(٣).....

حكمها الذى هو إعرابها الأصلي بأن انتفى ذلك الأصلي وحل محله إعراب آخر، فالإضافة فى قوله: حكم إعرابها بيانية على هذا وذلك التغيير يحصل (ب) سبب (حذف لفظ) لو كان مع تلك الكلمة استحققت به نوعا من الإعراب فلما حذف حدث آخر (أو بـ) سبب (زيادة لفظ) كانت الكلمة استحققت قبله نوعا من الإعراب فحدثت بزيادته نوع آخر من الإعراب، فإن قلنا: إن إطلاق لفظ المجاز بالتشابه فوجهه أن الكلمة التى استحققت فى أصلها نوعا من الإعراب ثم اتصلت بآخر بزيد أو بنقص تشبه المنقولة من معنى إلى معنى آخر فى استعمال كل منهما فى حال هو خلاف الأصل، فعليه يكون لفظ المجاز فيه مجازا، وإن قلنا: بالتشارك؛ كان هذا الوجه بسبب التسمية فيكون اللفظ مشتركا وقد علم الفرق بين التسمية بسبب والنقل لمعنى معتبر الدلالة فى المنقول إليه فإن الأول تبقى معه التسمية ولو انتفى المعنى الذى هو السبب ومع بقاءه لا يشعر به اللفظ بخلاف الثانى، وقد تقرر بهذا أن تغير حكم الإعراب يكون بنقص لفظ ويكون بزيادته فلو لم يتغير حكم الإعراب بالزيد كما فى قوله تعالى «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ»^(٤) أو لم يتغير بالنقص كما فى قوله تعالى «أَوْ كَصَيْبٍ»^(٥) أى كذوى صيب لم تسم الكلمة مجازا وإنما تسمى مجازا بتغير ناشئ عن زيد فالأول وهو التغير الذى يكون بنقص فتسمى الكلمة بسببه مجازا (كقوله) تعالى «وَجَاءَ رَبُّكَ» وَالْمَلَكُ صَفًا صَفًا وقوله تعالى حكاية عن أولاد يعقوب «وَأَسْأَلَ الْقَرْيَةَ» الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا» (و) الثانى وهو التغير الذى يكون بزيادة فتسمى الكلمة بسببه مجازا (كقوله) تعالى «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ فقوله تعالى «وَجَاءَ رَبُّكَ» على

(٣) الشورى: ١١.

(٢) يوسف: ٨٢.

(١) الفجر: ٢٢.

(٥) البقرة: ١٩.

(٤) آل عمران: ١٥٩.

أى: أَمْرُ رَبِّكَ، وأهل القرية، وليس مثله شيء.....

إسقاط المضاف (أى جاء أمر ربك) وإنما لم يجعل على ظاهره للقطع باستحالة المجيء على الله تعالى إذ هو الانتقال من حيز إلى آخر بالرجل، وهو مخصوص بالجسم الحى الذى له الرجل ومطلق الجوهرية مستحيلة على الله تعالى فضلا عن الجسمية المخصوصة فإذا لم يحمل على الظاهر لاستحالة وجب حمله على وجه يصح، فقدّر المضاف -وهو الأمر- ليصح هذا الكلام الصادق والأمر ولو كان المجيء عليه محالا أيضا إذ هو الحكم المتضمن للكتاب أو المحكى عن الأمر يصح إسناد المجيء إليه مجازا ليكون كناية عن البلوغ فيقال على وجه الكثرة جاء أمر الملك إلينا أى بلغ وإن كان الجائى فى الحقيقة حاملة وهذا الإسناد كثير، حتى قيل: إنه حقيقة عرفية بخلاف إسناد المجيء إليه تعالى لا يصح حقيقة ولا مجازا لاستحالة البلوغ فوجب أن يكون الكلام بتقدير المضاف؛ ليصح ولو بالتجاوز فى المقدر أيضا كذا قيل، وورد عليه أن امتناع وجه من التجوز وهو أن يكون الإسناد المذكور كناية عن البلوغ لا يقتضى امتناع تجوز آخر، فلا يتعين الإضمار إذ يمكن أن يقال أسند المجيء إليه تعالى لكونه تعالى أمرا به وبالإبلاغ فهو كالإسناد إلى السبب الأمر فيكون من الإسناد العقلى، وعليه فيخرج الكلام عما نحن بصدد، وأما قوله تعالى ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ فهو على إسقاط المضاف أيضا، أى: وأسأل أهل القرية، وإنما حمل على تقدير المضاف للقطع بأن المراد فى الآية سؤال أهل القرية لا سؤالها نفسها وإن كان يمكن الحمل عليها عند قيام القرينة على إرادته، كما إذا قال الإنسان لصاحبه: اعتبر بهذه القرية الخالية وأسألها عن أهلها أين ذهبوا وكيف كانوا فيها ثم اضمحلوا، فإن المقصود هنا بسؤالها مخاطبتها للاعتبار كمخاطبة الأطلال للتحسر والتحزن تنزيلا لها منزلة الحبيب فى الدلالة على المراد إذ يشعر حالها بالجواب وهو هنا أنهم كانوا فيها ففنوا، وكما لو قيل من جانب من له العناية من أولياء الله تعالى أسأل هذا المكان أو هذه القرية لنجيبك عند قصد إظهار خرق العادة بإنطاقها إذ هو أمر ممكن فلا يمتنع حمل السؤال حينئذ على

حقيقته ونحو هذين التقديرين ممتنع في الآية، فوجب الحمل على ما يصح ومنه تقدير المضاف وهو الأقرب ويحتمل أن تكون القرية مجازا عن أهلها من باب إطلاق اسم المحل على الحال؛ فيخرج المثل عما نحن بصدد من أن التجوز بتغير حكم الإعراب بالتقدير، وعلى هذا يكون معنى قولنا أصل هذا الكلام واسأل أهل القرية معناه أن هذا أصله قبل التجوز بإطلاق اسم المحل على الحال، وأما قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ الممثل به للتغير بالزيادة فالأصل فيه ليس مثله شيء للقطع بأن المراد نفى المماثل له تعالى لا نفى من يكون كمثل له إذ لا مثل له تعالى حتى ينفي عن ذلك المثل من يكون مثله فالحكم الأصلي الكائن للفظ مثله هو النصب على أنه خير ليس، ولما زيدت الكاف انتقل إلى حكم الجر لأنها إما حرف جر أو اسم بمعنى مثل مضاف لما بعده وكلاهما يقتضى الجر، وإنما صح كونه خبراً ليس مع كون اسمها نكرة وكونه مضافاً للضمير؛ لأن إضافة مثل وغير لشدة إبهامهما لا تعرف فصح كونه خبراً عن النكرة التي هي لفظ شيء فلا يرد أن الإخبار بالمعرفة عن النكرة ممتنع فعلى ما ذكر يكون لفظ ربك هو المسمى بالجواز لتغير حكم إعرابه بنقص المضاف الذي هو أمر، ولفظ القرية هو المسمى بالجواز كذلك للتغير بالنقصان أيضاً، ولفظ المثل هو المسمى بالجواز كذلك للزيادة المذكورة وليس المسمى بالجواز إعراب هذه الكلمات بل المسمى هو تلك الكلمات إما لمشابقتها بالجواز المعروف فيما تقدم في نقل كل من إعراب هو أصل إلى غيره، واستعماله فيه كنقل الجواز من معنى إلى آخر وإما للاشتراك اللفظي بسبب وجود ما به التشابه المذكور كما تقدم، وظاهر عبارة المفتاح أن الموصوف بالتجوز المذكور والمسمى بلفظ الجواز هو نفس الإعراب فالنصب في القرية مثلاً يوصف بأنه تجوز فيه بنقله لغير محله؛ لأن القرية بسبب التقدير في محل جر، وقد أوقع فيها النصب ويسمى ذلك الإعراب بنفسه مجازاً لما وقع التجوز فيه وما ذكره المصنف من أن المسمى بالجواز والموصوف بالتجوز هو الكلمة المعربة لا إعرابها هو الأقرب لوجهين أحدهما

كون مدلول لفظ المجاز في الموضعين هو الكلمة، بخلاف إطلاقه على الإعراب فإنه يقتضى مخالفة في المدلولين؛ إذ يكون لفظ المجاز هنا كيفية الكلمة لا نفسها ومدلولها فيما تقدم نفس الكلمة، وثانيهما أن إطلاق لفظ المجاز على الإعراب كما هو ظاهر كلام السكاكي سببه كما تقدم أن الإعراب وقع في غير أصله وذلك ربما يدعى ظهوره في النقصان؛ لأن المقدر كالمذكور فالقرية في قوله تعالى ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ حكمها الجر بتقدير المضاف فقد وقع النصب في محل الجر الذي هو الأصل بسبب التقدير الذي هو كالذكر فصح أن الإعراب في النقصان الذي يستدعى التقدير واقع في غير محله فيسمى مجازاً وأما الزيادة كما في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فلا يظهر فيها كون الإعراب واقعا في غير محله وهذا النوع من المجاز يشمله وإنما قلنا: لا يظهر في الزيادة؛ لأنه ليس هناك لفظ مقدر كالمذكور وله مقتضى أوقع إعراباً آخر في محل مقتضاه، وإنما هناك زيادة شيء له مقتضى موجود ومقتضاه واقع في محله فتقدير المقتضى للنصب هو ليس إلا الإسقاط وليس لا يعتبر لها مقتضى يكون غيره مجازاً مع وجود سبب ذلك الغير، وكذا لا يظهر ما ذكر في النقص في نحو سؤال القرية بإضافة السؤال إلى القرية لوجود الجر بالإضافة والجر بها هو الأصل وتقدير جر آخر مخالف للجر بإضافة أهل تعسف بلا فائدة.

ثم هذا المثال أعني ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ إنما يكون من هذا النوع من التجوز بناء على الظاهر من أن الكاف مزيدة للتقوية المفيدة للاعتناء؛ وذلك لأن المتبادر أن الكلام لما سيق لنفي المثل وإسقاط الكاف يفيد دل ذلك على زيادة الكاف ويحتمل أن لا تكون زائدة فيفيد الكلام نفي المثل بطريق الكناية التي هي أبلغ من الحقيقة التي هي مقتضى زيادتها، ويتبين ذلك بوجهين أحدهما أن الشيء إذا كان موجوداً متحققاً فمضى وجد له مثل تبع ذلك أن هذا المثل لذلك المتحقق له مثل هو ذلك الموجود المتحقق؛ لأن المثلية أمر نسبي بينهما فإذا نفى هذا التابع وهذا اللازم، فقليل: لا مثل لمثل ذلك المتحقق لزم

نفى المتبوع والملزوم وهو مثل ذلك المتحقق ضرورة أنه لو وجد كان ذلك المتحقق مثلاً له فالله تبارك وتعالى متحقق موجود فلو كان له مثل كان هو أعنى الله تعالى مثلاً لذلك المثل المفروض وجوده له، فإذا نفى مثل لذلك المثل لزم نفى ذلك المثل له تعالى وإلا لم يصح النفي؛ لأن وجود ذلك المثل حينئذ يستلزم أن له مثلاً هو الله تعالى المتحقق فلا يصح نفى مثل المثل لا بنفى المثل إذ لا يصح نفى اللازم التابع إلا بنفى الملزوم المتبوع، فإن قيل: نفى مثل المثل الذى هو معنى قولنا: لا مثل لمثله، يشعر بوجود المثل فكيف يكون كناية عن نفيه؟ قلنا: القضية السالبة لا تقتضى وجود الموضوع والمحمول إذا كان أمراً غير اعتبارى ينتفى عن الموضوع؛ لعدم وجود ذلك الموضوع كما ينتفى عنه لعدم اتصافه به وهو هنا لو وجد لاتصف بالمحمول إذ موضوع القضية هنا هو المثل ومحمولها وجود المثل لذلك المثل، ولو وجد كان له مثل هو الله تعالى، فنفى هذا المحمول لنفى الموضوع وإلا فلو وجد الموضوع استلزم المحمول فلا يصح نفيه إذ لا يصح نفى اللازم مع وجود الملزوم وطريق اللزوم أن ثم موجوداً متحققاً فلو وجد له مثل كان هذا المتحقق مثلاً لذلك المثل فنفى مثل المثل على هذا التقدير نفى اللازم والتابع بالنظر للمتحقق، فيقتضى نفى الملزوم وإلا صح وجود الملزوم بلا لازم فقد صح أنه نفى مثل المثل ليتوصل به إلى نفى المثل، وهو معنى الكناية ونظير ذلك قولك لزيد الذى لا أخ له: ليس لأخى زيد أخ؛ قصداً لنفى أخيه لأنه لما كان زيد موجوداً لزم كونه أخاً لذلك الأخ على تقدير وجوده فلما استلزم وجوده وجود أخ له وهو زيد لم يصح نفى الأخ عن ذلك الأخ المفروض إلا لعدمه وإلا لزم وجود الملزوم وهو الأخ المفروض بدون لازمه وهو ثبوت أخ له لكن الكلام هنا لا يصح إلا بانتفاء الموضوع المستلزم لذلك المحمول، لكن الذى ينبغى على هذا أن يكون مجازاً متفرعاً عن الكناية؛ لأن المعنى الأصلى باعتبار الإثبات ممنوع والكناية يشترط فيها إمكان المعنى الأصلى ويجاب بأن النفى هو الموجود فى الكلام، ولا يستلزم الإثبات دائماً

.....

وذلك النفي ممكن محقق لينتقل منه إلى النفي الآخر، قيل: إن الأولى على هذا التقدير أن يكون الكلام حقيقة استعمل في معناه على المذهب الكلامي من باب البديع ليستدل به على المقصود ويدل على ذلك قولنا في بيانه: إنه لا مثل له تعالى لأنه لما نفى في الآية مثل مثله دل على انتفاء مثله إذ لو وجد له مثل كان الله تعالى مثلاً لذلك المثل لكن نفى عن المثل مثله فدل على انتفائه أى: انتفاء مثله تعالى، فعلى أنه كناية يكون من التعبير بنفى اللازم عن نفى الملزوم وما ذكر من البيان لبيان الملازمة وعلى أنه من المذهب الكلامي حقيقة سيق للاستدلال به على نفى المثل له تعالى، وما ذكر من البيان هو تحقيق ذلك الاستدلال فليتأمل وثاني الوجهين ومآله مع الأول واحد بالنسبة إلى أن الكلام كناية ولو كان طريق اللزوم مختلفاً إذ يكون هذا من باب نفى الشيء عمن هو مثلك وعلى أخص وصفك، إذ يلزم عرفاً من النفي عن مثلك وعمن كان على أخص وصفك النفي عنك وإلا لزم التحكم في ثبوت الشيء لأحد المثلين بدون الآخر، فالمثل المفروض نفى عنه مماثل له فيلزم أن ينفي المماثل عن الله تعالى كما نفى المماثل عن مفروض المماثلة له تعالى وعمن هو على أخص وصفه وإذا نفى بهذا الطريق المماثل له تعالى لزم نفى المثل المفروض ليتوصل بالنفي عنه إلى النفي عنه تعالى، فقد تبين أن الوجه الأول وهذا الآخر متحدان في نفى المماثلة عنه تعالى بطريق اللزوم وهو معنى الكناية وهما مختلفان باعتبار اللزوم في الأول من جهة أن المثل لو وجد كان تعالى مثله، فيتقرر اللزوم، فلزم من ذلك - كما قررنا - أنه متى نفى مثل المثل انتفى المثل، وإلا وجد الملزوم بلا لازم، وهذا الأخير طريق اللزوم فيه ما تقرر عرفاً، وعضده العقل، وهو أن نفى الشيء عمن هو مثلك وعلى أخص وصفك يستلزم الثبوت. فافهم والله الموفق بمنه وكرمه.

ولما فرغ من المحاز، وهو الباب الثاني من هذا الفن، الذي هو أعظم أبوابه شرع في الثالث الذي به تمام الفن، وهو باب الكناية، فقال:

(الكناية)

الكناية: لفظٌ أُريدَ به لازمٌ معناه، مع جواز إرادته معه؛ فظهر أنها تخالف المجازَ من جهة إرادة المعنى الحقيقي للفظ مع إرادة لازمه.

(الكناية):

وهو مصدر كنيت بكذا عن كذا إذا تركت التصريح به، وعليه فلامه ياء وقد يقال كنوت به عنه بالواو فتكون لامه واوا، ولكن هذه اللغة ينافيها المصدر إذ لم يسمع كناوة بالواو، ولا يقال لعله على هذه اللغة قلبت في المصدر ياء للكسرة في فائه؛ لأننا نقول: الكسرة في نحو ذلك لا توجب قلبا، فالتزام الياء في المصدر يدل على أن اللام ياء وأن الواو في كنوت قلبت عن الياء سماعا.

وأما في الاصطلاح، فتفسر على أنها مصدر بأنها هي الإتيان بلفظ أُريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه، وهي بهذا المعنى أخص من معناها لغة، وتطلق على ذلك اللفظ المأتى به، وهذا المعنى هو الكثير في استعمالها. وإلى تعريفها بذلك أشار بقوله: هي (لفظ) خرج عنه ما دل مما ليس بلفظ كالإشارة (أريد به) خرج به لفظ الساهي والسكران (لازم معناه) خرج به اللفظ الذي يراد به نفس معناه وهو الحقيقة الصرفة، وقد تقدم أن المراد باللزوم هنا مطلق الارتباط ولو بعرف، لا اللزوم العقلي (مع جواز إرادته) أى إرادة معناه (معه) أى: مع ذلك اللازم فمن قيودها أنها بعد إرادة اللازم بلفظها لا بد أن لا تصحبها قرينة تمنع من إرادة المعنى الأصلي مع ذلك اللازم، وذلك كطويل النجاد وهو حمائل السيف إذا أطلق وأريد به لازم معناه الذى هو طول القامة، مع جواز إرادة معنى طول النجاد نفسه بأن لا توجد قرينة تمنع من إرادة نفس معنى طول النجاد (فظهر) بما ذكر وهو أن الكناية يصحبها جواز إرادة المعنى الأصلي (أنها) أى ظهر بذلك أن الكناية (تخالف المجاز) السابق لا مطلق المجاز المقابل للحقيقة، فإنها منه. وقيل: إنها واسطة بينهما (من جهة) أى ظهر أنها تباين المجاز من هذه الجهة، وهي جهة جواز (إرادة المعنى) الحقيقي فيها (مع إرادة لازمه) أى: لازم

.....
المعنى الحقيقي بخلاف المجاز؛ فإنه ولو شارك الكناية في مطلق إرادة اللازم به لا بد معه من قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي مع ذلك اللازم، وقد تبين أن الكناية والمجاز يشتركان في إرادة اللازم، ويفترقان من جهة أن الكناية لا تصحبها قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي بل يبقى معها جواز إرادة المعنى الأصلي.

والمجاز لا بد أن تصحبه قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي، وبهذا يخرج عن حد الكناية إذ لا يبقى معه جواز إرادة الأصل فقوله: فظهر أنها -أى: الكناية- تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى على تقدير مضاف أى: من جهة جواز إرادة المعنى -كما قررناه به- وذلك لوجهين:

أحدهما: أن التقدير المذكور هو الذى يطابق به الكلام ما قبله، وهو تعريف الكناية؛ لأنه لم يشترط في ذلك التعريف إلا جواز الإرادة لا وقوعها.

والآخر: مطابقتها ما تقرر خارجاً؛ لأن الكناية وجدناها في الخارج كثيراً ما تخلو عن إرادة المعنى الحقيقي للقطع بأنه يقع صحيحاً، قولنا: فلان طويل النجاد، وجبان الكلب، ومهزول الفصيل على أن يكون طويل النجاد كناية عن طول القامة ويكون جبان الكلب كناية عن كثرة الوارد؛ لأن جبن الكلب أى: عدم جراته على من يمر به إنما ينشأ عن كثرة مرور الوارد به، فينتقل منه إلى كثرة الوارد الدال على كثرة المضيافة، ويكون مهزول الفصيل كناية عن الكرم والمضيافة؛ لأن هزال الفصيل يدل على عدم وجدانه اللبن في أمه، وهو يدل على كثرة الاعتناء بأخذ اللبن لسقيه الأضياف، وهو يدل على الكرم والمضيافة، ويحتمل أن يتوصل إلى المقصود في هزال الفصيل بأنه عديم الأم من ذبحها، وإنما تذبح الأمهات من كثرة أضيافه والمآل واحد، وإن لم يكن للموصوف بهذه الأوصاف ملزوماً؛ فيكنى بالأول عن ملزومه وإن لم يكن لصاحبه نجاد، وبالثاني عن ملزومه وإن لم يكن لصاحبه كلب، وبالثالث عن ملزومه وإن لم يكن لصاحبه فصيل، ومثل ما ذكر مما يكون كناية ولو لم يوجد فيما استعمل فيه المعنى الأصلي أكثر من أن يحصى.

.....
وإذا صحت الكناية بنحو هذه الألفاظ ووقعت الكناية بها مع انتفاء أصل معناها لم يصدق أنه أريد بها المعنى الحقيقي، وإنما يصدق أنه يجوز أن يراد بها المعنى الحقيقي، فلو لم يرد الكلام إلى الجواز خرجت نحو هذه الألفاظ عند انتفاء معانيها عن التعريف، فإن قيل عند انتفاء معانيها الحقيقية لا يصدق الجواز أيضا؛ لأن معنى صحة الإرادة للشيء صحة صدق الكلام في ذلك الشيء ولا صدق حالة الانتفاء، وليس المراد صحة إرادة اللفظ بلفظه شيئا وإن كان كذبا لوجود مثل هذه الصحة في المجاز.

قلنا: لا نسلم عدم صحة الصدق عند الانتفاء، وإنما يتحقق عند الانتفاء عدم الصدق على تقدير الإرادة، لا عدم صحته ضرورة أن الموصوف بهذه الكنايات يصح أن توجد له تلك الأمور بمعنى أن هذه الأمور تجوز في حقه، وإذا جازت جاز الصدق بتقدير وجودها، وإذا جاز الصدق جازت إرادة ما يصح فيه الصدق. نعم، لو كانت هذه المعاني مستحيلة ورد ما ذكر، وأيضا لو حمل الكلام على ظاهره من أن الكناية يراد بها المعنى الأصلي ولازمه معا - كما هو ظاهر عبارة السكاكي في بعض المواضع كغيره - لزمت صحة الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الكناية.

وظاهر مذهب المصنف المنع أي منع الجمع بين المجازي والحقيقي مطلقا؛ لقوله في المجاز: مع قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي، وإنما قلنا ظاهر مذهبه المنع. إلخ؛ لأنه لا يمكن أن يحمل كلامه على معنى مع قرينة مانعة عن إرادة الأصل فقط، فالمنوع إرادته فقط، وأما إرادتهما معا فلا يمتنع على هذا، فلا يرد البحث، ولكن عليه تدخل الكناية في حد المجاز كما لا يخفى.

ويجاء عن هذا بتقدير وروده بأن الذي لا يصح أن يراد به المعنى المجازي والحقيقي هو المجاز الخاص الذي هو غير الكناية؛ إذ هو المشروط فيه مصاحبة قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي لا مطلق المجاز الصادق بالكناية بناء على أنها ليست واسطة بين المجاز والحقيقة كما تقدم، فإن أحد معنيها على هذا مجازي مجامع للحقيقي،

.....
ويدل على ذلك مقابله ذلك المجاز بالكناية، وأما الجواب عن هذا بأن الممنوع الجمع على أن يستوى المعنيان في الإرادة لا على أن يكون المجازى أرجح في الإرادة كما في الكناية ففيه بحث من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن قوله مع قرينة مانعة إلخ لا يخرج الكناية عن تعريف المجاز حينئذ كما لزم من الحمل على غير الظاهر كما تقدم؛ لأنه على هذا يكون المعنى مع قرينة مانعة من إرادة الأصل على وجه التساوى، فيكون الداخل في المجاز هو ما يصحبه قرينة تمنع من التساوى في الإرادة بأن تصحبه قرينة ترجح أحد المعنيين، فإذا صحبته قرينة التساوى، أو قرينة لا مرجحة ولا مسوية، فذلك هو الخارج عن تعريف المجاز. ومن المعلوم أن الكناية ليس في تعريفها إلا صحة إرادة المعنيين، وذلك صادق بذي القرينة المرجحة، الذى هو المجاز على ذلك التعريف وبغيره، فتكون الكناية أعم، ويلزم على هذا التقدير أن لا يصح إخراجها ولا مباينتها، وعموم الحد أنواع المجاز غير الكناية إلا بجعل أنواع المجاز غير الكناية لا بد فيها من قرينة مرجحة، وجعل الكناية مختصة بالقرينة المسوية، أو بالتي هي لا مرجحة ولا مسوية، ومعلوم أن هذا من التحكم الذى لا دليل عليه.

وثانيها: أنه إن أريد بالترجيح الذى يكون في الكناية كون المعنى المجازى هو المقصود وإليه ينصرف التصديق والتكذيب والحقيقى واسطة؛ فالجواز كذلك؛ إذ لا يمتنع أن يقصد الإشعار به لينتقل منه إلى المراد الذى نصبت القرينة عليه، وإن أريد به كونه أهم، ولكن يراد الحقيقى معه بحيث ينصب إليه التصديق والتكذيب، فهذا مما لا يتحقق، إذ ما ينتفى الصدق بانتفائه لا تتحقق أهمية غيره عليه، وعلى هذا فما تقدم من أن الفرق بين ما يفهم منه باللازم ولا يكون كناية وما يفهم منه ويكون كناية، أن الأصل فى الأول هو المقصود بالذات، واللازم فى الثانى هو المقصود، ينبغى أن يحمل على معنى أن الذى ينصرف إليه التصديق والتكذيب هو الأصل فى الأول، واللازم فى

.....
الثاني لا أنهما ينصرف التصديق والتكذيب إلى الملزوم واللازم فيهما معا إلا أن أحدهما أهم، تأمل.

وثالثها: أن ذلك على تقدير تسليمه لا يدل عليه اللفظ في تعريف المجاز، ولا في تعريف الكناية، بل يحتاج إلى وحى يسفر عنه فبطل الجواب به، فافهم.

وهنا بحث لا بد من التنبيه له وهو أن المراد بجواز إرادة المعنى الحقيقي في الكناية هو أن الكناية من حيث إنها كناية أى: من حيث إنها لفظ أريد به لازم معناه بلا قرينة مانعة من إرادة المعنى الحقيقي، لا تنافي ذلك، بمعنى أنها من حيث اقتضاء حقيقتها عدم نصب القرينة المانعة لا تنافي جواز إرادة المعنى الأصلي، كما أن المجاز من حيث اقتضاه حقيقة نصب القرينة المانعة ينافيه، لكن قد يمتنع ذلك أى قد تمتنع تلك الإرادة في تلك الكناية، لا من حيث إنها كناية؛ لأنها من تلك الحيثية لا تمتنع لعدم نصب القرينة بل من حيث خصوص المادة لاستحالتها، ولا ينافي ذلك كون اللفظ كناية، فيجوز أن يكون اللفظ لا تنصب معه قرينة مانعة من المعنى الأصلي، فيكون كناية لصحة المعنى الأصلي، ثم يعرض له المنع لكون الأصلي في خصوص الجزئية المستعمل فيها اللفظ مستحيلا، ولا ينافي ذلك كونه كناية؛ لأن مقتضى حقيقتها وهو أن لا تنصب القرينة على المنع كما في المجاز ما زال مستصحا كما ذكره صاحب الكشف في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١) أنه من باب الكناية من حيث إن السلب أو الإثبات عن المثل يستلزم عرفا بعاضد العقل السلب أو الإثبات عن مماثلة، كما في قولهم مثلك لا ييخل، فإن نفى البخل عمن كان مثلك وعلى أخص وصفك يستلزم نفيه عنك، وإلا لزم التحكم في نفى الشيء عن أحد المثلين دون الآخر، فيعتبرون أنهم إذا نفوا البخل عمن يماثل الإنسان، وعمن يكون على أخص وصفه، فقد جعلوا النفي لازمه، ويلزم من كونه، أعني: نفى البخل لازما لأحد المثلين كونه لازماً

(١) الشورى: ١١.

للاخر لاستواء الأمثال في اللوازم، وهذا كما يقال: بلغت أترابه جمع ترب بكسر التاء، وهو القرن أى: بلغت أقرانه يريدون بذلك بلوغه؛ لأن البلوغ إذا ثبت لمن هو قرنه ومثله في السن، وصار لازما لذلك القرن، فقد ثبت له لمساواته لذلك القرن في السن وإلا لزم التحكم والخروج عن المعتاد، فليس كالله شيء وليس كمثله شيء عبارتان متعاقبتان على معنى واحد، وهو نفى المماثلة عن ذات الله العلى الكبير، وإن كان مضمون الأول بالمطابقة نفى أن يكون شيء مماثلا له تعالى، ومضمون الثانية أن يكون شيء مماثلا لمثله إلا أنه يلزم من نفى كون الشيء مماثلا لمثله بالمطابقة نفى كونه مماثلا له تعالى، إذ لو كان ثم مماثل له تعالى كان مماثلا لمثله ضرورة أن ما ثبت لأحد المثلين ثابت للآخر، وإلا افترقت لوازم المثلين، فمفاد العبارتين واحد إلا أن الثانية تفيد المعنى بطريق الكناية التي هي أبلغ من الحقيقة لإفادتها المعنى بطريق الزوم الذي هو كادعاء الشيء ببينة فإذا كان قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ كناية ولا يخفى فيه أن المعنى الأصلي وهو أن يكون له تعالى مثل، ومن هو على أخص وصف له نفى عنه مماثلا لينتقل من ذلك إلى أنه تعالى نفى عنه المثل مستحيل في خصوص هذه المادة التي استعمل لها اللفظ، وهو نفى المماثل عنه تعالى فإنه لا يمكن أن يثبت معها مماثلة تنفى معها مماثلة بخلاف ما لو استعمل مثل هذا الكلام في مادة أخرى، كأن يقال: ليس كمثل زيد مثل فإنه لا يستحيل أن يكون لزيد مثل ينفى عنه المثل لينتقل منه إلى نفى المثل عن زيد، وإن كان اللفظ يعود إلى نفى المماثلة أيضا على كل حال لعموم النفي إلا أنها لا تستحيل في ذات هذه المادة، ولكن ما ذكر من أن الكناية لا ينافيها المنع من قبل المادة والتمثيل لذلك بقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ فيه بحث من وجهين:

أحدهما: أن الامتناع المادى من أقوى الأمارات على عدم إرادة الأصلي؛ إذ لا تختص قرينة المجاز بالأمور اللفظية فليكن قرينة مانعة من الإرادة، فالأولى أن نحو ذلك من المجاز المتفرع عن الكناية بمعنى أن اللفظ قد يكون كناية لصحة المعنى الأصلي به كثيرا،

وُفِّرَقَ: بأن الانتقالَ فيها من اللازم،

فإذا عرضت الاستحالة جعلت قرينة على منع الإرادة فعاتت مجازاً، وهذا هو المطابق لما أشرنا إليه فيما تقدم من أن عدم الوقوع بدون الاستحالة لا يمنع الكناية؛ إذ معه الجواز بخلاف الاستحالة، وقد يجاب عن هذا بأن الاستحالة إنما تكون قرينة إن كانت ضرورية لا ما إذا كانت بالدليل؛ لأن الدليل قد يخفى عن السامع؛ فيحمله على الظاهر، والقرينة لا بد من وضوحها.

والجهة الثانية: أن الاستحالة في المثال مبنية على أن مفاده هو: أن ثم مثلاً موجوداً نفى عن ذلك المثل الموجود مماثلاً له، إذ من المعلوم أن وجود المثل له تعالى محال، وهذا إنما يجري على أن السلب عن الشيء يقتضى وجوده، وليس بمرضى بل المرتضى أن السلب يستلزم وجود المسلوب عنه فنفى المثل عن مماثله تعالى لا يستلزم أن له مماثلاً حتى يكون محالاً، بل يستلزم فرضه وإن كان محالاً؛ ليفهم من نفى المثل عنه نفاه عنه تعالى، فعلى هذا لا تمنع مادة المعنى من حيث النفي فليفهم؛ فإن هذا المعنى من الغوامض على الأفهام، ولما قدم الفرق المسلم عنده بين المجاز والكناية، وهو أن الكناية معها جواز إرادة الأصل بعدم نصب القرينة المانعة، والمجاز ليس معه ذلك بنصبها أشار إلى فرق آخر بينهما وإلى الاعتراض الوارد عليه فقال: (وفرَق) يحتمل أن يكون مبنيًا للمجهول وهو الأقرب؛ لعدم تقدم الفاعل، والفرق بما سيذكره هو السكاكي وغيره، ويحتمل أن يكون مبنيًا للفاعل، والفاعل هو ضمير السكاكي للعلم به من أن الكلام في المباحثة إنما هو معه غالباً (بأن الانتقال) أى: فرق السكاكي وغيره بين المجاز والكناية بأن الانتقال (فيها) أى: في الكناية إنما هو (من اللازم) إلى الملزوم كما إذا قيل: فلان طويل النجاد كناية عن طول القامة فإن طول القامة هو الملزوم والأصل وطول النجاد هو اللازم والفرع، فقد انتقل في هذه الكناية من اللازم الذى هو طول النجاد إلى الملزوم الذى هو طول القامة، لا يقال طول القامة لا يستلزم طول النجاد لصحة أن لا يكون له نجاد أصلاً، فكيف يكون ملزوماً؟ لأننا نقول للزوم عرفي

وفيه من الملزوم: ورُدُّ: بأنَّ اللازمَ ما لم يكنْ ملزومًا لم يُنتَقَلْ منه؛

أغلبى وذلك كاف مع وجود القرينة (و) الانتقال (فيه) أى: فى الجواز إنما هو (من الملزوم) إلى اللازم كما إذا استعمل لفظ الغيث لينتقل من تصور معناه الذى هو الملزوم إلى معنى النبات الذى هو اللازم، والملزوم هنا أيضا أغلبى وعرفى وهو كاف مع القرينة، وكذا إذا استعمل لفظ الأسد لينتقل منه إلى لازمه بالقرينة وهو الرجل الشجاع، وقد تقدم أن اللازم فى الحقيقة هو معنى الجراءة، لكن لما لابتست الرجل أيضا انتقل من الأسد بواسطة القرينة إلى الرجل المقيد بالجراءة، فصار الأسد ملزوما والرجل الشجاع لازما بانضمام القرينة (ورد) هذا الفرق (بأن اللازم ما) دام (لم يكن ملزوما) بأن بقى على لازميته (لم ينتقل منه) إلى الملزوم، وذلك لما تقرر أن اللازم من حيث إنه لازم أى يلزم من وجود غيره وجوده، يجوز أن يكون أعم من ملزومه ضرورة أن مقتضى لازميته أن وجود غيره لا يخلو عنه، فغيره إما مساو أو أخص، وأما أن وجوده لا يخلو من وجود غيره حتى يكون هو مساويا أو أخص فلا دليل عليه فجاز أن يكون أعم كالحيوان للإنسان فلا يخلو الإنسان من الحيوان، وقد يخلو الحيوان من الإنسان، وإذ صح أن يكون أعم فلا دلالة للأعم على الأخص، وإنما ينتقل من اللازم إلى الملزوم إن كان ذلك اللازم ملزوما لذلك المنتقل إليه بأن يكون مساويا أو أخص، إما بنفسه كالناطق للإنسان فإنه ولو كان يتبادر منه أنه لازم للإنسان هو ملزوم له لمساواته له، فيلزم من وجوده وجود الإنسان، أو بواسطة قرينة كقولنا كناية عن المؤذن: رأيت إنسانا يلزم المنار؛ فإن الإنسان الملازم للمنار فيما يتبادر ملازم للمؤذن، ويصح أن يكون أعم منه؛ لصحة ملازمة المنار لا للأذان لكن قرينة العرف دالة على أنه المؤذن؛ لأن ذلك هو الغالب المتبادر فيشكل على أنه المفهوم عرفا، فهذا لازم أعم صار ملزوما بالقرينة، وقد يمثل لل لازم بالقرينة بنحو قولك: رأيت أسداً فى الحمام؛ لأن الأسد باعتبار القرينة التى هى كونه فى الحمام مساو للرجل الشجاع أو أخص منه، وفى هذا التمثيل مخالفة لما تقرر فى نحو هذه الاستعارة من أن الملزوم هو الأسد

وحينئذ: يكون الانتقال من الملزوم [إلى اللازم]^(١)

والرجل الشجاع لازمه باعتبار القرينة لا العكس، وهو أن الرجل الشجاع يستلزم الأسدية العامة حتى تخصص بالقرينة، وإنما يعتبر ذلك عند روم التشبيه؛ لأنه يخطر بالرجل الشجاع فينتقل منه إلى الأسدية فيشبه بها، وأما بعد التجوز فالأمر بالعكس لكن البحث في المثال خطبه سهل.

(وحينئذ) أى إذا تقرر اللازم ما دام لم يكن ملزوما (يكون الانتقال من الملزوم) إلى اللازم لا من اللازم إلى الملزوم؛ إذ الغرض أن الانتقال لا يحصل حتى يكون المنتقل منه ملزوما، فينتقل منه من حيث إنه ملزوم لا من حيث إنه لازم والمجاز كذلك؛ لأن الانتقال فيه من الملزوم إلى اللازم، فلا يقع الفرق بينهما بما ذكر من أن الانتقال في الكناية من اللازم إلى الملزوم، وفي المجاز من الملزوم إلى اللازم إذ الفرض أن اللازم لا ينتقل منه إلا إذا كان ملزوما، فاتحد المجاز والكناية في المنتقل عنه وإليه، وهذا الرد يتأكد على السكاكى؛ لاعترافه بأن اللازم ما لم يكن ملزوما يمتنع الانتقال منه، وقد أجيب عن هذا بأن مراده بالانتقال من اللازم في الكناية مع تصريحه بأنه لا بد أن يكون من الطرفين بحيث يستلزم كل منهما الآخر وأن ذلك من خواصها وشرط لها دون المجاز فإنه يصح حيث يكون اللزوم من الطرفين، وحيث يكون من أحدهما فينتقل من الملزوم منهما إلى اللازم، وليس مراده أن الكناية ينتقل فيها من اللازم من حيث إنه لازم إلى الملزوم؛ لأنه لا يصح لإمكان عمومته كما ذكرنا فلا يريد المناقضته لما ذكر، وهو أن اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه، ولكن هذا الجواب ضعيف؛ لأن فيه حمل السكاكى على ما هو تحكم محض، إذ لا دليل على الاختصاص، ويبعد ارتكاب السكاكى التحكم المحض؛ فالتماس جواب آخر أقعد، وقد أجيب أيضا بأن مراده باللازم في قوله: إن الكناية ينتقل فيها من اللازم إلى الملزوم ما يكون وجوده على سبيل التبعية لوجود الغير، وما يكون اعتباره فرعا عن الغير كطول النجاد النابع وجوده

(١) من شروح التلخيص.

.....
في الغالب لطول القامة والتابع اعتباره لاعتبار طول القامة، وكنفى مثل المثل التابع
اعتباره وجريانه في الألسن لنفى المثل فإنهما ولو تلازما في نفس الأمر الأول فهما أكثر
اعتبارا وأسبق ملاحظة، ويدل على هذا أمران: اشتراطه في اللازم أن يكون ملزوما
فإن ذلك يدل على أن اللازم لا يبقى على معناه، وتجويزه كون اللازم أخص.

واللازم من حيث إنه لازم ليس إلا مساويا أو أعم، وإنما يكون أخص ما
يكون تابعا ورديفا في الوجود والاعتبار، ومثل له بالضاحك بالفعل للإنسان فجعله
لازما مع أنه أخص يدل على أن معنى لزومه تبعيته في الوجود للإنسان؛ فالكناية على
هذا أن يذكر من المتلازمين ما هو تابع ورديف، ويراد به ما هو متبوع ومردوف،
والمراد بالمتلازمين ما بينهما لزوم في الجملة لا ما بينهما التلازم الحقيقي، وهو ما يكون
من الجانبين بدليل أنه قد ينتقل من الأخص إلى الأعم، والمراد بالرديف نفس التابع
كالمثالين، ويحتمل أن يراد بالتابع ما يتبع وجوده وجود الغير كطول النجاد لطول
القامة، والضحك بالفعل للإنسان، وبالرديف ما يعتبر بعد الآخر ولو تحقق معناه مع
الآخر، كنفى مثل المثل لنفى المثل؛ لأن اعتبار الثاني واستعماله قبل الأول؛ لأنه أصرح
وأكثر دورا على اللسان فيسمى رديفا لاستناده للآخر مع مساواته له في الصحة
والتحقق في نفس الأمر، والخطب في ذلك سهل.

وإذا كانت الكناية ما ذكر فالجهاز بالعكس وهو أن يقال: إن المجاز هو أن
يذكر أحد اللذين بينهما لزوم، وهو المتبوع والمردوف والملزوم، ويراد به اللازم والتابع
والرديف، وفي هذا الجواب أيضا نظر؛ لأن نحو النبات مما يكون تابعا مع التلازم قد
يطلق على نحو الغيث مجازا مرسلا، كما نصوا عليه.

فلو اختصت الكناية بالتابع كان مثل ذلك من الكناية، وقد مثلوا به للمجاز
ونصوا على أنه منه، وأجيب عن ذلك برعاية الحيثية في نحو النبات يستعمل في الغيث،
وذلك بأن يقال: إذا استعمل النبات في الغيث مثلا من حيث إنه رديف للغيث وتابع له

وهي ثلاثة أقسام:

الأولى: المطلوبُ بها غيرُ صفةٍ ولا نسبةٍ:

فمنها: ما هي معنى واحدٌ؛

في الوجود غالبا كان كناية، وإن استعمل فيه من حيث اللزوم الغالب كان مجازا مثل ما تقدم، وهو أن اللفظ الواحد يجوز أن يكون مجازا مرسلا واستعارة باعتبارين، ومع هذا كله لا يخلو الكلام من مطلق التحكم؛ لأن تخصيص الكناية بالتبعية والمجاز باللزوم مما لم يظهر الدليل عليه، إلا أن يدعى أن ذلك تقرر بالاستقرار وقرائن أحوال المستعملين، ثم لا يخفك أن المراد باللزوم هنا - كما تقدم غير ما مرة - مطلق الارتباط ولو لقرينة وعرف، لا اللزوم العقلي الذي هو امتناع الانفكاك، ثم أشار إلى أقسام الكناية بعد تعريفها فقال:

أقسام الكناية:

(وهي) أى الكناية من حيث هي (ثلاثة أقسام) ووجه القسمة أن المعنى المطلوب بلفظ الكناية أى الذى يطلب الانتقال من المعنى الأصلي إليه إما أن يكون غير صفة ولا نسبة، أو يكون صفة، ونعني بالصفة الصفة المعنوية لا النعت النحوي، أو يكون نسبة والقسمة حاصرة فـ (الأولى) أى القسم الأول من هذه الأقسام، وعبر عنه بصيغة التأنيث مع أن لفظ القسم مذكر نظرا إلى أن المعبر عنه بهذه الصيغة الكناية وهي مؤنثة، أو باعتبار القسمة أى: القسمة الأولى من هذه الأقسام المنسوبة للكناية هي (المطلوب) أى: الكناية التي يطلب (بها) ما هو (غير صفة) وقد تقدم أن المراد الصفة المعنوية.

(ولا نسبة) هو عطف على صفة، وزاد لا لأن المعطوف بعد غير منفى، ويجوز تأكيد نفيه بزيادة لا، ومعنى كون الكناية يطلب بها ما ذكر، أن يقصد الانتقال من الشعور بمعناها الأصلي إلى الفرع الذى استعملت هي فيه وسيأتى معنى طلب الصفة وطلب نسبتها، ثم أشار إلى قسمي هذه الأولى بقوله (فمنها) أى: ثم إن الأولى المطلوب بها غير الصفة وغير النسبة منها (ما) أى قسم (هي معنى واحد) وأنث الضمير

كقوله [من الكامل]:

وَالطَّاعِنِينَ مَجَامِعَ الْأَضْغَانَ

باعتبار أن معناه الكناية، والمراد بوحدة المعنى هنا أن لا توجد هنالك أجناس من المعاني لا ما يقابل التثنية والجمعية الاصطلاحية بدليل المثال الآتي، ثم لا يخفى ما في كلامه من التسامح وهو إطلاق الكناية على المعنى الأصلي، وإنما هي كما تقدم لفظ كان له معنى حقيقى أطلق لينتقل منه إلى لازمه، ولكن لما كان الانتقال من معنى اللفظ سمي المعنى كناية، وذلك كما إذا اتفق أن للشئ صفة اختصت به، فيذكر لفظ تلك الصفة ليتوصل بتصور معناه إلى ذلك الموصوف أى: إلى ذاته لا إلى وصف من أوصافه أو إلى نسبة من النسب المتعلقة به، فيصدق حينئذ أن المطلوب بلفظ تلك الصفة الذى جعلناه كناية غير الصفة والنسبة؛ إذ هو ذات الموصوف، وإنما اشترطنا فى الصفة المكنى بها الاختصاص لما تقدم أن الأعم لا يشعر بالأخص وإنما يستلزم المطلوب ما يختص به بحيث لا يكون أعم بوجوده فى غيره وذلك (كقوله: الضارين)^(١) أى: أمدح الضارين (بكل أبيض) أى بكل سيف أبيض (مخدم) بضم الميم وسكون الحاء وفتح الذال المعجمة وهو القاطع (والطاعنين) أى: أمدح الطاعنين، أى: الضارين بالرمح (مجامع الأضغان) والمجامع جمع مجمع اسم مكان من الجمع، والأضغان جمع ضغن وهو الحقد، فمجامع الأضغان كناية عن القلوب، فكأنه يقول: والطاعنين قلوب الأقران لإجهاز نفوسهم بسرعة، وهو أعنى المجامع معنى واحد، إذ ليس أجناسا ملتئمة وإن كان لفظه جمعا، وذلك المعنى صفة معنوية مختصة بالقلوب؛ لأن مدلولها كون الشئ محلا تجتمع فيه الأضغان، ولا شك أن هذا المعنى مختص بالقلوب، إذ لا تجتمع الأضغان فى غيرها، لا يقال مصدوق قولنا مجمع الضغن هو القلب، وإطلاق اللفظ على مصدوقه حقيقة فليس هذا من الكناية؛ لأننا نقول: لم يطلق المجمع على القلب من حيث

(١) البيت لعمر بن معد يكرب، فى الإشارات ص(٢٤٠)، والإيضاح ص(٢٧٣) بتحقيق الدكتور عبد الحميد هندوى.

ومنها: ما هو مجموعُ معانٍ؛ كقولنا -كنايةً عن الإنسان-: "حَى
مستوى القامة، عريضُ الأظفار".

وشرطهما

إنه يجمع الضغن؛ إذ لا يقصد الإشعار بهذا المعنى فيه، إذ المضروب ذاته لا من حيث
هذا المعنى، فالمفهوم من يجمع الضغن عند إطلاقه لم يرد، وإنما أتى لينتقل منه إلى ذات
القلب فالمفهوم من اختصاصه جعل كناية عن ذات المقصود، ومثل هذا يتصور في كل
صفة جعلت كناية عن ذات المقصود فليفهم.

(ومنها) أى: ومن الأولى وهى التى يطلب بها غير الصفة والنسبة (ما) أى: قسم
(هى مجموع معان) وأنث الضمير لما تقدم، والمراد بجمعية المعانى ما يقابل الوحدة
السابقة، وذلك بأن توجد أجناس أو جنسان من الصفات يكون ذلك المجموع هو
المختص بالمكى عنه الموصوف، فيتوصل بمجموعها إليه بحيث تكون كل صفة لو ذكرت
على حدة لم ينتقل منها إلى الموصوف المكى عنه لعمومها، وكيفية ذلك أن يضم لازم
إلى لازم آخر، أو إلى لازمين فأكثر، فيذكر المجموع فينتقل من مفهومهما الغير المقصود
بالذات إلى ذات الموصوف (كقولنا: كناية عن ذات الإنسان) بدا لنا مثلاً (حى مستوى
القامة عريض الأظفار) فإنه لو كنى عن الإنسان باستواء القامة وحده شاركه فيه بعض
الشجر إذ المراد باستواء القامة نفى الاعوجاج، ولو كنى عنه به وبالحى لساواه التماسح
كما قيل: ولو كنى بعرض الأظفار وحده أو بعرض الأظفار مع الحى ساواه الجمل مثلاً،
بخلاف مجموع الأوصاف الثلاثة يختص بها الإنسان، فكانت كناية: نعم، عرض الأظفار
مع استواء القامة يغني عن حى بل قيل الحى مع استواء القامة يغني عن عرض الأظفار؛ إذ
لا يوجد حى كذلك خلاف ما قيل فى التماسح وكذا الأفعوان؛ لأن المراد بالقامة ما
يكون إلى أعلى لا ما يمتد على الأرض وشبهه والخطب فى هذا سهل.

وتسمى هذه الكناية خاصة مركبة، وتقدم ما يندفع به ما يتوهم من أن
الأوصاف صادقة على المكى عنه فتكون حقيقة لا كناية (وشرطهما) أى: وشرط هاتين

الاختصاصُ بالمكنى عنه.....

الكنائيتين وهما قسما الأولى وأفرادها محصورة فيهما، وإن كان التعبير بمن لا يفى الحصر، واتكل في ذلك على ما علم من أن الأفراد والجمعية لا واسطة بينهما على ما تقدم.

(الاختصاص بالمكنى عنه) أى شرط كون القسمين كناية اختصاص المعنى الواحد المكنى به بالمكنى عنه، كما تقدم في مجامع الأضغان، واختصاص المجموع من المكنى بالمكنى عنه كما في قوله حى إلخ كناية عن الإنسان، وهذا لا يختص بهاتين الكنائيتين اللتين هما قسما الأولى، بل كل كناية كذلك إذ لا يدل الأعم على الأخص، ولا ينتقل من الأول إلى الثانى، وإنما نص على ذلك فيهما تذكرا لما علم، لئلا يغفل فيتوهم أن الأوصاف أو الصفة ينتقل منها إلى الموصوف مع عموم مفهومها فتخرج بذلك التوهم هذه عن قاعدة الكناية.

والأولى من هاتين أعنى ما هى معنى واحد ينتقل منها إلى الموصوف جعلها السكاكى قرية أى: سماها قرية. بمعنى أنها سهلة المأخذ، أى: الأخذ. بمعنى أن محاول الإتيان بها يسهل عليه تناولها، ويسهل على السامع الانتقال فيها، كما يسهل على المتكلم الإتيان بها بعد إدراك وجه الانتقال فيها، وإنما سماها سهلة؛ لبساطتها وعدم التركيب فيها فلا يحتاج فيها إلى ضم وصف إلى آخر، والتأمل في المجموع حتى يعلم اختصاص هذا المجموع بلا زيد ولا نقص.

وجعل الثانية بعيدة المأخذ والانتقال؛ لتوقفها بالنسبة للآتى بها على جمع أوصاف يكون مجموعها مختصا بلا زيد ولا نقص، وذلك يحتاج إلى التأمل في عموم وخصوص وتوقف الانتقال على ما ذكر، وكلما توقف الانتقال على تأمل أو الإتيان عليه كان ثم بعد، وقد علم من هذا أن مراده بالقرب سهولة الانتقال والتناول للبساطة، وبالبعد صعوبتهما للتركيب؛ لأن إيجاد المركب والفهم منه أصعب من البسيط غالبا، وليس المراد بالقرب هنا انتفاء الوسائط والوسائل بين الكناية والمكنى عنه،

والثانية: المطلوبُ بها صفةٌ:

فإن لم يكن الانتقالُ بواسطة:

وبالبعد وجودها كما سيأتى؛ فالبعد والقرب هنا خلافهما بهذا المعنى الآتى، وإن كان يمكن مجامعتهما لما يأتى؛ لصحة وجود البساطة بلا واسطة، ووجود التركيب مع الوسائط، وقولنا: للبساطة وللتركيب للإشارة إلى أن الصعوبة والسهولة نسبيان يحصل كل منهما فى الغالب مما نسباً له، وإنه وإن كانت ثم صعوبة أو سهولة لشيء آخر عارض فهما يندرجان فيما يأتى على ما سيجىء تحقيقه إن شاء الله تعالى فتأمل.

(والثانية) من أقسام الكناية هى (المطلوب) أى: التى يطلب (بها صفة) من الصفات بمعنى أن ما قصد إفادته وإفهامه بطريق الكناية هو صفة من الصفات ويعنى بها المعنوية لا خصوص النعت النحوى كما تقدم، ومعنى طلب الصفة دون النسبة أن يكون المقصود بالذات هو إفهام معنى الصفة فى صفة أخرى أقيمت مقام تلك، فصار تصور المثبتة المكنى عنها هو المقصود بالذات؛ لأن نفس إثباتها كالمعلوم من وجود نسبة المكنى بها، وأما طلب النسبة دون الصفة ففى ما إذا صرح بالصفة وقصد الكناية بإثباتها لشيء عن إثباتها للمراد فيصير الإثبات بسبب ذلك هو المقصود بالذات، وإذا قصدت النسبة والصفة معا فلعدم وجود العلم بإحدهما أو ما يقوم مقامه، والحاصل أن النسبة إن كانت معلومة أو كالمعلومة للتعرض لها فى ضمن صفة كنى بها عن أخرى فالمطلوب تصور الأخرى التى أثبتت فى ضمن إثبات ما أفهمها، فتكون الكناية لطلب الصفة وإن كانت الصفة معلومة أو كالمعلومة وكنى بإثباتها لشيء لينتقل إلى إثباتها للمراد، فالمطلوب ذلك الإثبات وتكون الكناية لطلب النسبة وإن جهلا معا بناء على صحته، وقصد الانتقال لهما فالمطلوب هما معا، وتكون الكناية لطلب الصفة والنسبة معا على ما سيأتى؛ فالصفة لا تخلو من النسبة، والنسبة لا تخلو من الصفة، ولكن اختلفا فى الاعتبار والقصد الأولى وعدمه فافهم، ففى المقام دقة.

فقريّة واضحة؛ كقولهم - كنايةً عن طول القامة: "طويلٌ نجادةً،

فإذا تقرر هذا فالمطلوب بها الصفة كأن يذكر جبن الكلب لينتقل منه إلى الجود، وكأن يذكر كثرة الرماد لينتقل منه لذلك، وكذا ما أشبه ذلك، وإنما كان هذا مما طلبت به الصفة على ما قررناه؛ لأن النسبة التي هي إثبات المنتقل إليه ولو تقرر في نفس الأمر، إذ هو المطلوب، لما ناب عنه إثبات المنتقل عنه وهو الإثبات من جنس ذلك صارت الفائدة، والحاصل إدراك معنى المثبت الذي هو الكرم لا إثباته.

(وهي) أعنى المطلوب بها صفة (ضربان: قرية وبعيدة) ثم أشار إلى هذا التفصيل فيها أعنى بيان قريبتها وبعيدها مرتبا له على ذكرها إجمالا فقال: (فإن لم يكن الانتقال) من الكناية إلى المطلوب الذي هو الصفة المكنى عنها؛ لأن الكلام في الكناية المطلوب بها صفة (بواسطة) بين المنتقل عنه وإليه، وذلك بأن يكون الذي يعقب إدراك المعنى الأصلي والشعور به هو المكنى عنه (ف) تلك الكناية (قرية) لانتفاء الوسائط التي يبعد معها غالبا زمن إدراك المكنى عنه عن زمن الشعور بالمعنى الأصلي، ولما كان معنى القرب هنا عدم الوسائط أمكن أن يكون المعنى المكنى عنه خفيا بالنسبة إلى الأصل وأن يكون واضحا، ولهذا انقسمت القرية إلى الواضحة والخفية، وإلى هذا أشار بقوله: والقرية المذكورة قسمان لأنها إما (واضحة) لكون المعنى المنتقل إليه يسهل إدراكه بعد إدراك المنتقل منه؛ لكونه لازما بينا بحسب العرف أو القرينة أو بحسب ذاته (كقولهم: كناية عن طول القامة طويل نجاده) أي: كقولهم فلان طويل نجاده برفع النجاد على أنه فاعل طويل، والضمير المضاف إليه عائد على الموصوف حال كون هذا القول كناية عن طول القامة، ولا شك أن طول النجاد اشتهر استعماله عرفا في طول القامة ففهم منه اللزوم بلا تكلف إذ لا يتعلق بالإنسان من النجاد إلا مقداره، وليس بينه وبينه واسطة فكانت واضحة قرية، وكانت كناية عن صفة؛ لأن النسبة هنا مصرح بها، وإنما المقصود بالذات صاحبها وهو الوصف فكان كناية مطلوبا

و"طويل النجاد"، والأولى ساذجة، وفي الثانية تصريحٌ ما، لتضمَّن الصفة
الضمير،

بها صفة (و) مثل هذا في كونه كناية مطلوباً بها صفة هي قرية واضحة قولهم مثلاً
فلان (طويل النجاد) بإضافة الصفة إلى النجاد إذ الموصوف بالطول باعتبار المعنى في
المثاليين هو النجاد لا فلان، وإنما عدد المثال ليشير إلى الفرق بينهما بقوله (والأولى)
أى: والكناية الأولى وهى قوله طويل نجاده برفع النجاد كناية (ساذجة) أى: خالصة لا
يشوبها شيء من التصريح بالمعنى المقصود؛ لأن الفاعل بطويل هو النجاد ليستقل منه إلى
طول قامه فلان فإن قلت: إذا كان الذى أثبت له الصفة هو النجاد، فلم يتقدم الإثبات
للموصوف الذى هو النسبة، فتكون هذه كناية طلبت بها صفة ونسبة معاً؟ قلنا:
الإخبار بالطويل عن زيد الذى طلبت له الصفة إثبات له، ولا يضر كون الإثبات في
الحقيقة لسببيه؛ لأن الإثبات اللفظي الحاصل بالإخبار مع كون النجاد الذى أسند إليه
سببيه ينزل منزلة الإثبات الحقيقي، فأغنى ذلك عن طلب الإثبات الذى هو
النسبة.

(وفي الثانية) وهى قوله: طويل النجاد بإضافة الصفة إلى النجاد (تصريح ما)
بالمقصود الذى هو طول القامة، فكانت كناية مشوبة بالتصريح، وإنما كان فيها
تصريح ما (لتضمن الصفة) التى هى لفظ طويل (الضمير) وإنما تضمنت الصفة الضمير،
لكونها مشتقة فهى بمنزلة الفعل لا تخلو من الضمير والضمير عائد على الموصوف،
وكأنه قيل: فلان طويل، ولو قيل كذلك لم يكن كناية، بل تصريحاً بطوله الذى هو
طول قامته، فلما لم يصرح بطوله لإضافته إلى النجاد، وأوماً إليه بتحمل الضمير كانت
كناية مشوبة بالتصريح ولم تجعل تصريحاً حقيقياً كما جعل قوله تعالى ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ
لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾^(١) تشبيهاً حقيقة كما تقدم لا
استعارة مشوبة بالتشبيه؛ لأن الموصوف في نفس الأمر بالطول، والمقصود نسبة الطول إليه

(١) البقرة: ١٨٧ .

.....

كما اقتضت قواعد العربية هو المضاف إليه، وتحمل الصفة للضمير إنما هو لرعاية الأمر اللفظي، ونعني بالأمر اللفظي هنا: ارتكاب ما حكمت به قواعد الإعراب من أن المشتق لا بد له من الضمير، ولو لم يكن الضمير هو المقصود بالوصف في نفس الأمر، وصح لنا أن نحمله ضمير غير الموصوف لقضاء ما اقتضته القواعد؛ لأن موصوفه الحقيقي سبى صاحب الضمير فكأنه هو، ولما كان الموصوف حقيقة هو النجاد صار بمنزلة طويل نجاده، فكانت مشوبة بالتصريح لا تصريحاً، والدليل على أنا حملناه الضمير وهو فاعله لفظاً لا أنه مضاف لفاعله لفظاً بل لفاعله معنى أنا نقول هند طويلة النجاد بتأنيث الصفة نظراً لهند، والزيدان طويلاً النجاد بتثنيها نظراً للزيدان، والزيدون طوال النجاد بجمعها نظراً للزيدان فقد أنثنا الصفة وثنيناها وجمعناها لزوماً؛ لإسنادها إلى ضمير الموصوف فوجبت مطابقتها للموصوف، ولو أخليناها عن ضمير الموصوف ما جرت عليه بالمطابقة؛ لأن الصفة المسندة لغير ضمير ما جرت عليه لا تطابق ما قبلها، وقد تقرر ذلك في محله، ولذلك نفردها مذكرة حيث يكون ما أسندت إليه يقتضى فيها ذلك، ولو كان الموصوف بها لفظاً مؤنثاً أو مثنى أو مجموعاً فنقول: هند طويل نجاده فتذكر الصفة لا طويلة؛ لأنك أسندتها إلى النجاد لا إلى ضمير هند، والزيدان طويل نجادهما، والزيدون طويل نجادهم بالإفراد بعد التثنية والجمع لإسنادها إلى المفرد وهو النجاد لا إلى ضمير المثنى والمجموع، بخلاف ما إذا أسندتها لضمير ما قبلها فتجب مطابقتها، ولذلك قلنا: إن فيها شوباً من التصريح، وقد تقدم وجه جعلها كناية لا تصريحاً محضاً فإن قلت: قد قررت بما ذكر أن نحو: النجاد في نحو المثالين هو الموصوف، وتحمل الضمير لرعاية حق الاشتقاق وإلا فمفاده ليس هو المقصود بالوصف؛ لتكون الصفة كناية، وإنما جعلناه في منزلة الموصوف للسببية بينه وبين الموصوف فقضينا به حق الاشتقاق وصحح ذلك سببته؛ إذ لا يصح تحمل المشتق ضمير أجنبي من كل وجه غير معتبر الوصفية بحال من الأحوال، وإلا كان في التركيب

أو خفية؛ كقولهم - كناية عن الأبله-: "عريضُ القفا".....

تخاذل ومنافاة، فهل لأحد التركيبين محل يحسن فيه دون الآخر أو هما سواء؟ وإنما كل منهما بالنسبة إلى الآخر تفنن في التعبير، قلنا: التركيب الذي فيه الإضافة وفيه يوجد تحمل الضمير، ويوجد فيه شوب من التصريح إنما يحسن إذا حسن جريان الصفة بنفسها على الموصوف بوجود السببية المصححة للجريان عرفاً كقولك: فلان حسن الوجه بالإضافة، إذ يحسن عرفاً فيمن حسن وجهه أن يقال: هو حسن، أو لا يحسن جريانها بنفسها ولكن يحسن جريان ما نابت عنه كقولك: فلان أبيض اللحية بالإضافة فإنه لا يحسن أن يقال لمن ابيضت لحيته: إنه أبيض، ولكن يحسن أن يوصف بما نابت عنه هذه الصفة وهو الشيخوخة، إذ يحسن أن يقال: هو شيخ، ومثل ذلك فلان كثير البنين أى: متقو، وأما إذا لم يحسن جريانها على الموصوف عرفاً ولا جريان ما نابت عنه لعدم نيابتها عما يحسن لم يحسن تركيب الإضافة، وإنما يحسن الإسناد إلى السببى بعد الصفة كقولك فلان أحمر فرسه، وأسود ثوره؛ إذ لا يحسن أن يقال فيمن حمر فرسه: إنه أحمر، ولا فيمن سود ثوره: إنه أسود فقد ظهر أن تركيب الإضافة له محل لا يحسن فيه، وتركيب غير الإضافة ظاهر كلام النحويين أنه يحسن في كل محل فكأنه أعم محلاً فافهم.

(أو خفية) هو معطوف على واضحة أى: الكناية المطلوب بها صفة إن لم يكن الانتقال بها بواسطة فهى إما واضحة كما تقدم، وإما خفية وخفاؤها لكون الانتقال فيها لا بواسطة فهى إما واضحة لا تحتاج إلى تأمل في المراد حتى يستخرج من خزانة الحفظ، أو يستخرج بالقرينة وهى خفية الدلالة، وذلك حيث يكون اللزوم بين المكنى به وعنه فيه غموض ما فيحتاج إلى إعمال روية في القرائن، وفي سر المعانى ليستخرج المقصود منها وذلك (كقولهم: كناية عن الأبله) فلان (عريض القفا) والقفا مؤخر الرأس، وعرضه يستلزم عظم الرأس غالباً، والمقصود هنا العظم المفرط؛ لأنه هو الدال على البلاهة، وأما عظمه بلا إفراط بل مع اعتدال فيدل على علو الهمة والنباهة

وإن كان بواسطة: فبعيدة؛

وكمال العقل، ولذلك وصف به صلى الله عليه وسلم، فدلالة عرض القفا على البلاهة فيه خفاء ما؛ لأنه لا يفهمه كل أحد، ولكنه يفهم عند من له اعتقاد في ملزيمته للبله، فإن قلت: من له الاعتقاد لا خفاء بالنسبة إليه، ومن لا اعتقاد له لا كناية باعتباره؛ إذ لا يفهم المراد أصلاً قلت: المراد بالخفاء هنا كثرة الجاهلين باللزوم، فالمعنى أنها من شأنها أن تخفى لكثرة الجاهلين، وعلى المتكلم بها أن لا يخاطب إلا من يظن اعتقاده فإن لم يصادفه حصل خفاء، ولكن هذا بينه وبين قولهم يفهمها بإعمال الروية منافاة ما إلا أن يحمل على أنه قد يفهم بالقرينة الآن، ولو لم يتقدم له اعتقاد، ويحتمل أن يكون الخفاء على بابه، وأنه باعتبار المخاطب والمتكلم؛ إذ لا يلزم من تقدم اعتقاد اللزوم حضوره حال الخطاب، فيجوز أن يكون بعض المعاني المخزونة يدرك لزومها بمطلق الالتفات، فلا تخفى الكناية عنها على المتكلم عند روم إيجادها، ولا تخفى على السامع عند سماعها، ويجوز أن يكون إدراك لزومها يحتاج إلى تصفح المعاني، والدلالة بالقرائن الخفية الدلالة فيحتاج المتكلم في إيجادها إلى تأمل السامع في فهمها إلى روية فافهم.

وكون عرض القفا كناية عن البله بلا واسطة واضح باعتبار العرف؛ لأن اللزوم بينهما متقرر به حتى قيل: إنه الآن لا خفاء به أصلاً، وإن الخفاء المذكور فيه لعله في العرف القديم، ولا عبرة بقول الأطباء إنما استلزم البله لدلالته على قوة الطبيعة البلغمية المستلزمة للبرودة المستلزمة للغفلة؛ لأن تدقيقات الأطباء لا عبرة بها في التخاطب، ويجوز أن يكون عرض القفا بعرض الوساد فتكون الكناية عن عرض القفا بعرض الوساد قريبة، وعن البله بواسطة ولا محذور في ذلك؛ فإنه يجوز أن تكون الكناية قريبة باعتبار، بعيدة باعتبار آخر، ولما لم يكن الخفاء في الكناية عن البله بعرض القفا من جهة الوسط لم تسم عرفاً بعيدة، وإن كان فيها خفاء، فهي ولو كانت بعيدة باعتبار الفهم قريبة باعتبار نفى الوسائط ثم أشار إلى مقابل قوله إن لم يكن الانتقال بواسطة بقوله: (وإن كان) الانتقال من الكناية إلى المطلوب بتلك الكناية إما هو (بواسطة فـ) تلك الكناية (بعيدة)

كقولهم: "كثير الرماد" كنايةً عن المضياف؛ فإنه يُنتقل من كثرة الرماد إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدور، ومنها إلى كثرة الطبايح، ومنها إلى كثرة الأكلة، ومنها إلى كثرة الضيفان، ومنها إلى المقصود.

أى تسمى بذلك اصطلاحاً بعد زمن إدراك المقصود منها؛ لاحتياجها في الغالب إلى استحضار تلك الوسائط، وظاهره أنها بعيدة ولو كانت الواسطة واحدة؛ لأن فيها بعداً ما باعتبار ما لا واسطة فيها أصلاً، ثم مثل للبعيدة فقال: (كقولهم: كثير الرماد) حال كون هذا القول (كناية عن المضياف) أى كثير الضيافة التى هى القيام بحق الضيف، فكثرة الرماد كناية عن المضيافة بكثرة الوسائط، ثم أشار إلى تلك الوسائط بقوله (فإنه) أى: إنما قلنا: إن كثرة الرماد كناية عن المضيافة بكثرة الوسائط؛ لأن الشأن هو هذا، وهو أنه (ينتقل) من كثرة الرماد المكنى به (إلى كثرة إحراق الحطب تحت القدور) ضرورة أن الرماد لا يكثر إلا بكثرة الإحراق، ولما كان مجرد كثرة الإحراق لا يفيد هنا وليس بلازم في الغالب؛ لأن الغالب من العقلاء أن الإحراق لفائدة الطبخ، وإنما يكون الطبخ إذا كان الإحراق تحت القدور زاده، ليفيد المراد ولتحقق الانتقال (و) ينتقل (منها) أى من كثرة الطبخ (إلى كثرة الطبايح) جمع طبيخ أى: ما يطبخ؛ لأن غالب العقلاء أن الإحراق إنما هو للطبخ كما ذكرنا (و) ينتقل (منها) أى: من كثرة الطبايح (إلى كثرة الأكلة) أى: الآكلين لذلك المطبوخ؛ فالأكلة جمع آكل، وذلك لأن العادة أن المطبوخ إنما يطبخ ليؤكل، فإذا كثر كثر الآكلون له (و) ينتقل (منها) أى: من كثرة الأكلة (إلى كثرة الضيفان) بكسر الضاد جمع ضيف وذلك لأن الغالب أن كثرة الأكلة إنما تكون من الأضياف؛ إذ الغالب أن الكثرة المعترية المؤدية لما ذكر من الرماد لا تكون من العيال (و) ينتقل (منها) أى: من كثرة وجود الضيفان للموصوف (إلى المقصود) وهو المضيافة، والفرق بين كثرة الضيفان والمضيافة حتى ينتقل من أحدهما إلى الآخر أن كثرة وجود الضيفان وصف للأضياف والمضيافة للمضيف؛ إذ هى القيام بحق الضيف كما تقدم، وهما متلازمان، ولشدة لزوم بينهما ربما يتوهم اتحادهما فيقال: ليس هنالك انتقال.

وقد ذكر المصنف أربع وسائط بين الكناية والمقصود وزاد بعضهم بعد كثرة الرماد كثرة الجمر فكانت الوسائط به خمسة والخطب في مثل ذلك سهل، ثم إن كثرة الوسائط من شأنها خفاء الدلالة، وقلتها من شأنها وضوحها، وإذا انتفت رأسا ظهرت شائبة الضوح؛ لأن أول ما يدرك في الغالب عند الالتفات إلى اللوازم ما يكون منها بلا واسطة، إذ اللازم الملاصق للملزم أظهر، وإنما كانت الوسائط موجهة للبعد؛ لأن الإدراك حينئذ يتوقف على إدراكات قبله، وذلك مما ينسى اللزوم، ولا يخفى غالبا من خفاء إدراك بعض الوسائط فمن أجل هذا مع بعد زمان الإدراك فيها سميت بعيدة، وإنما قلنا: إن الشأن في كل منهما ما ذكر إشارة إلى أن كلا منهما قد يكون على خلاف ذلك، فيمكن في المنتفية الوسائط الخفاء كما تقدم في عرض القفا، وفي كثيرتها الضوح؛ لمرور الذهن بسرعة إلى المقصود، إما مع إحضارها لظهورها، وإما بدون الإحضار لكثرة الاستعمال حتى يسرع الانتقال، ولا يقال: إذا أسرع بدون إحضار فلا واسطة؛ لأننا نقول: يكفي في كون الكناية ذات وسائط وجودها في نفس الأمر مع إمكان إحضارها عرفا تأمل والله أعلم.

(والثالثة) من أقسام الكناية هي (المطلوب بها نسبة) والمراد بالنسبة كما هو العرف إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، وقد عبر المصنف في هذا المقام - كما يأتي وكذلك غيره - بالاختصاص، وربما يتوهم من ذلك أن النسبة المطلوبة لا بد أن تكون على وجه الاختصاص الذي هو الحصر وليس كذلك، وإنما المراد بالاختصاص مجرد ثبوت النسبة المقصودة سواء أريد إثباتها على وجه الحصر أم لا، فقله بعد: فترك التصريح بالاختصاص إلى الكناية مراده ترك التصريح بما يفيد مجرد الثبوت أو السلب سواء كان ذلك على وجه الحصر أم لا، وليس المراد ترك التصريح بما يفيد الاختصاص الذي هو الحصر؛ لأنه قد يكفى عن غير النسبة الحصرية، وإنما عبر بالاختصاص عن مجرد الثبوت، وإن كان مجرد الثبوت أعم؛ لأن من ثبت له الشيء لا يخلو عن الاختصاص به في نفس

كقولهم [من الكامل]:

إِنَّ السَّمَاةَ وَالْمُرُوءَةَ وَالنَّدَى
فِي قُبَّةٍ ضُرِبَتْ عَلَى ابْنِ الْحَشْرِجِ
فإنه أراد أن يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات؛ فترك

التصريح.....

الأمر، ولو لم تقصد الدلالة عليه إذ لا بد من تحقق من ينتفى عنه ذلك الشيء في نفس الأمر، ثم مثل للكناية المطلوب بها النسبة فقال (كقوله:

إن السماحة والمروءة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج^(١)

فإنه) أى: وإنما كان هذا مثالا للكناية المطلوب بها النسبة؛ لأن الشاعر (أراد أن يثبت اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات) الثلاث التي هي السماحة وهي بذل ما لا يجب بذله عن طيب النفس ولو لم يكثر على ظاهر تفسيرهم، والندى وهو بذل الأموال الكثيرة لاكتساب الأمور الجليلة العامة كالثناء من كل أحد، ويجمعهما الكرم والمروءة وهي في العرف سعة الإحسان بالأموال وغيرها كالعفو عن الجناية، وتفسير بكمال الرجولية، وذلك يقتضى اختصاصها بالرجل دون المرأة إلا أن تفسر الرجولية بالإنسانية لعمومها الذكر والأنثى؛ لأنه قد يقال للمرأة رجلة وكمالها بالإحسان المذكور، وتفسر بالرغبة في التحافظ على دفع ما يعاب به الإنسان، وعلى ما يرفع على الأقران وهو قريب من الأول، والدليل على أنه أراد اختصاص ابن الحشرج بهذه الصفات فحوى الخطاب، ومفهوم الكلام على ما يتقرر، وأراد المصنف بالاختصاص -كما تقدم- مجرد الثبوت، والدليل على ذلك ما علم من أن الكناية في النسبة لا يشترط فيها كونها في النسبة الحصرية، بل تجرى في المطلقة كما أفاده هذا المثال؛ إذ ليس فيه أداة حصر وكما يدل عليه ما يأتى مما مثل به في المفتاح (ف) حين أراد إثبات الاختصاص الذى هو ثبوت الصفات لمن ذكر (ترك التصريح) باللفظ الدال على هذا

(١) البيت لزباد الأعجم، في الطراز (١/٤٢٢)، ونهاية الإيجاز ص(٢٧١)، والإشارات ص(٢٤٥)، والإيضاح ص(٢٧٨).

بأن يقول: "إنه مختص بها، أو نحوه"، إلى الكناية، بأن جعلها في قبة مضروبة عليه.....

الاختصاص، ويحصل ذلك التصريح لو أتى به (بأن يقول) إن ابن الحشر (مختص) بهذه الصفات (أو) يقول (نحوه) أى: نحو مختص مما يفيد مجرد الثبوت، كما تقدم أن المراد بالاختصاص هنا الثبوت لا الحصر، فقوله: نحوه على هذا منصوب عطفا على معمول يقول كما قررنا، ويحتمل أن يكون مجرورا عطفا على مدخول الباء أى: يحصل ذلك بقوله مختص وينحو ذلك القول ونحو لفظ الاختصاص في هذا المعنى، كل ما يفيد ثبوت النسبة للموصوف، إما بإضافتها إليه مع الإخبار بحصولها كأن يقول: سماحة ابن الحشر حاصلة؛ لأن إضافتها تفيد كونها له أو بإسنادها إليه في ضمن الفعل كأن يقول سمح ابن الحشر، أو بنسبتها إليه نسبة تشبه الإضافة مع الإخبار بالحصول كأن يقول: حصلت السماحة لابن الحشر، أو بإسنادها إليه على أنها خير في ضمن الوصف كأن يقال ابن الحشر سمح، أو نحو ذلك، ونحو هذا يجري في الندى والمروءة، وهذه الأمثلة التي ليس فيها دلالة على الحصر يعلم أن مرادهم بالاختصاص الممثل له في المفتاح الثبوت للموصوف لا الحصر، وقد تقدم وجه التعبير به عن مجرد الثبوت (إلى الكناية) يحتمل أن يتعلق بترك مضمنا معنى التجاوز وما يشبهه بقوله ترك التصريح عادلا عنه إلى الكناية، وحصلت تلك الكناية في المعدول إليها (بأن جعلها) أى جعل تلك الصفات لابن الحشر حاصلة وواقعة (في قبة مضروبة عليه) أى مضروبة على ابن الحشر، والقبة مأوى يشبه الخيمة إلا أنه فوقها في العظم والاتساع، ووجه دلالة إثباتها في القبة على ثبوتها لابن الحشر أنه لما جعل ظرف حصولها قبة ابن الحشر ومعلوم أن تلك الصفات لا تخلو من محل تقوم به في تلك القبة، وهي صالحة لصاحب القبة الحائز لها، والأصل عدم مشاركة سواه له في تلك القبة، كان ذلك دليلا على أنه موصوفها، وأنه هو الذي قامت به الاستحالة قيامها بنفسها ففي إثباتها في قبة تنبيه على أن صاحبها أو موصوفها هو ذو القبة؛ لأن كون الشيء في حيز الإنسان مع

ونحو قولهم: "المجد بين ثوبيه، والكرم بين برديه".

صلاحيته له والأصل عدم ما سواه يتبادر منه أن ذلك الشيء لمن حصل في حيزه، فالسماحة والندى والمروءة أوصاف صرح بها فلم تطلب من ذاتها، وإنما طلبت نسبتها أى ثبوتها لمن كانت له، وقد كنى بثبوتها في القبة على ما قررنا عن ثبوتها للموصوف، فهذه كناية مطلوب بها النسبة أى الثبوت لصاحبها (ونحوه) أى: ومثل البيت المذكور في كونه كناية طلبت بها النسبة أى إثبات الصفة للموصوف بسبب إيقاع تلك النسبة فيما يحيط بالموصوف ويشتمل عليه في الجملة فينتقل من ذلك الإثبات إلى الإثبات للموصوف على ما قررناه في البيت (قولهم) في ممدوح ما (المجد بين ثوبيه والكرم بين برديه) المجد والكرم معروفان، والثوبان والبردان متقاربان، وثناهما بالنظر إلى أن الغالب في الملبوس تعدده، وهما على تقدير المضاف أى: بين أجزاء الثوبين والبردين، وإنما قررناه كذلك؛ لأن الشخص حل في بينية أجزاء البردين والثوبين؛ لأن كلا منهما محيط بكل أو بعضه على وجه الاشتمال، ويحتمل على بعد أن يبقى على ظاهره بأن يقدر أن ثوبا ستر طرفا منه من غير إحاطة والآخر ستر الطرف الآخر والخطب في مثل ذلك سهل وإنما كان هذا نحو ما تقدم لأن هنا -أيضا- أراد بدليل خطابه أن يثبت المجد والكرم للممدوح فترك التصريح بذلك وكنى عنه بجعل ثبوتها حاصلًا في بينية الثوبين؛ لأنه معلوم أن حصول المجد والكرم فيما بين الثوبين لا يخلو عن موصوف هنالك وليس إلا صاحب الثوبين؛ لأن الكلام في الثوبين الملبوسين فأفاد الثبوت للموصوف بطريق الكناية، والكرم والمجد مذكوران فلا يطلبان، وإنما يطلب ثبوتهما لموصوفهما فكانت الكناية هنا مما طلب بها النسبة على ما تقدم، وربما يتوهم أن هذا المثال من معنى طلب الصفة كما في قوله: طويل نجاده؛ لأن في كل منهما إثباتا منسوبًا لما أضيف للموصوف، فإن المجد وقع في بينية مضافة لما أضيف للموصوف والطول أثبت للنجاد المضاف للموصوف، ولذلك أتى بهذا المثال ليعلم أنه ليس من معنى طلب ما لصفة، وذلك لوجهين:

أحدهما: ما أشرنا إليه من أن الصفة هنا - وهى المجد مثلاً- ذكرت وكفى بنسبتها الموقعة عن نسبتها للموصوف، والصفة هنالك وهو طول القامة لم يصرح بها وإنما صرح بما يستلزمها وهو طول النجاد، وإثباته أغنى عن طلب ثبوت الصفة الذى ناب هو عنه فصار المطلوب نفسها لا ثبوتها.

والآخر: وهو يرجع إلى صورة التركيب ومآله لهذا أن الطول فى طويل النجاد صرح بإثباته للنجاد فصار حكماً عليه ووصفاً له وهو قائم مقام طول القامة، ولما أضيف النجاد إلى الموصوف فهم منه المراد بسرعة وهو طول القامة للعلم بأن من طال بنجاده فقد طالت قامته، والثبوت أغنى عنه الثبوت لما أضيف للموصوف لقيامه مقام المطلوب، فكان الثبوت صرح به فلا يطلب إلا نفس الصفة والمجد لم يجعل صفة للثبوت وإنما جعل واقعا بين أجزائه، وإذا لم يكن وصفاً له لم تفد إضافته كون المجد ثابتاً لصاحبه الملابس له إفادة تكون كالصریح، فتكون الكناية لطلب الصفة لوجود الثبوت ضرورة أن الثبوت لم يحصل للثبوت فضلاً عن كونه كالصریح بثبوت المجد للمضاف إليه الذى هو الموصوف فكانت الكناية لطلب الثبوت الذى هو النسبة. نعم، لو قال: ما جد ثوبه أمكن استواءهما على أن استلزام طول النجاد لطول القامة واضح، واستلزام مجادة الثوب بمجادة صاحبه غير واضح فلا تصح الكناية به، والوجه الأول أوضح فيتأمل.

فإن قيل: ههنا قسم رابع لم تطلب به الصفة فقط ولا النسبة فقط، بل طلب به الصفة والنسبة معاً وذلك كقولنا كثرة الرماد فى ساحة زيد كناية عن المضىافية وإثباتها أما الإثبات فلأننا لم نثبت كثرة الرماد لزيد، وإلا لما أضيف إليه كما فى: طويل بنجاده حتى تكون النسبة معلومة، وإنما أثبتناها فى ساحتها؛ لينتقل من ذلك إلى ثبوتها له، وأما المضىافية فلأننا لم نصرح بها حتى يكون المطلوب نفس النسبة، بل كنيينا عنها بكثرة الرماد، قلنا: ليست هذه كناية واحدة بل هى كنایتان: إحداها طلب بها النسبة،

والموصوف في هذين القسمين قد يكون غير مذكور؛

وهي إثبات الكثرة في الساحة، والأخرى طلب بها نفس المضيافية وهي التصريح بكثرة الرماد؛ لينتقل منها إلى المضيافية لاستلزامها إياه على ما تقدم.

وإن شئت أن تسمى المجموع قسما آخر فلا حرج في الاصطلاح، ولو فتحنا ذلك الباب حدثت لنا خامسة وهي التي يطلب بها الصفة والنسبة وغيرهما، وهو الموصوف كقولنا كثر الرماد في ساحة العالم حيث يدل الدليل على أن المراد بالعالم زيد فتكون كثرة الرماد كناية عن الصفة وهي المضيافية لاستلزامها إياها، وإثباتها في الساحة كناية عن نسبتها للموصوف، وذكر العالم كناية عن الموصوف على ما تقدم تحريره في الكناية بالصفة عن الموصوف، فافهم.

الكناية العرضية:

(والموصوف في هذين القسمين) يعنى القسم الثانى من أقسام الكناية وهو المطلوب به صفة، وقد تقدم تحقيقه والقسم الثالث وهو المطلوب به نسبة وقد تقدم بيانه أيضا وقد علم أن الموصوف في أول هذين القسمين هو الموصوف بالصفة المطلوبة والموصوف في ثانيهما هو الموصوف بالنسبة المطلوبة (قد يكون) ذلك الموصوف فيهما (غير مذكور) لا لفظا ولا تقديرا لأن المقدر في التركيب حيث يقتضيه كالمذكور، وإنما قال: الموصوف في هذين؛ لأن الموصوف في القسم الأول من أقسام الكناية هو نفس المطلوب بالكناية فلا يتصور إلا كونه غير مذكور بخلاف هذين فقد يذكر وقد لا، فمثال ذكره في القسم الأول من هذين وهو المطلوب صفة قولهم كما تقدم زيد طويل نجاده فالموصوف بالصفة المطلوبة وهو زيد قد ذكر ومثال ذكره في الثانى وهو المطلوب به نسبة قولهم كما تقدم أيضا:

إن السماحة والمروءة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج

فالموصوف بنسبة السماحة والمروءة والندى وهو ابن الحشرج قد ذكر وأما

مثال عدم ذكره في المطلوب به صفة والنسبة مذكورة، فهو متعذر ضرورة استحالة نسبة

كما يقال في عرض من يؤذى المسلمين: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده".

لغير منسوب إليه أى: حكم على غير محكوم عليه ملفوظ أو مقدر، فالملفوظ كقولك: زيد كثير الرماد، والمقدر كأن يقال: ما زيد هل هو كريم أم لا؟ فيقال: كثير الرماد فكونه مذكورا لفظا أو تقديرا لا إشكال فيه، وكونه غير مذكور أصلا ممتنع. نعم، مثال عدم ذكره والنسبة إليه غير مذكورة أيضا موجود كقولك: كثر الرماد في هذه الساحة فإن كثرة الرماد كناية طلب بها صفة هي المضيافة، وإيقاع الكثرة في الساحة كناية عن ثبوت المضيافة لصاحب الساحة ولم يذكر، ولهذا يقال عدم ذكره في القسم الثالث من الأقسام وهو الثاني من هذه أعنى المطلوب به النسبة، وقد ذكرت الصفة فيجوز وجوده بدون الثاني أعنى المطلوب به صفة لصحة وجود الصفة المعنوية بلا نسبة أى حكم على أمر وذلك (كما يقال في عرض من يؤذى المسلمين) أى: كما يقال في التعريض بمن يؤذى المسلمين (المسلم) هو (من سلم المسلمون من لسانه ويده)^(١) فإن هذا كناية عن نفى صفة الإسلام عن المؤذى، ولو ذكر لم توجد فيه الكناية عن الصفة لذكرها وهى الإسلام؛ فالكناية عن النسبة مع عدم ذكر الموصوف لا تستلزم الكناية عن الصفة كما في المثال لوجودها، والنسبة هنا نفى الصفة لا ثبوتها؛ لأنه يكفى عن النسبة للصفة مطلقا أعنى: ثبوتية كانت أو سلبية وهى هنا سلبية؛ إذ هى سلب الإسلام عن المؤذى، ووجه الكناية أن مدلول الجملة حصر الإسلام فيمن لا يؤذى ولا ينحصر فيه إلا بانتفائه عن المؤذى، وسيأتى وجه تسمية هذه عرضية، والعرض بضم العين وسكون الراء وربما ضمت الراء أيضا هو الجانب يقال: نظرت إليه من عرض أى من جانب وناحية، ومنه الحديث الشريف: "مثلت لى الجنة فى عرض هذا الخائط"^(٢) أى: فى جانبه وناحيته والمراد به هنا التعريض أى: الإشارة إلى جانبه والمعرض به هنا سيأتى أنه

(١) أخرجه البخارى فى الإيمان (١٠) ومسلم فى الإيمان (٤٠).

(٢) أخرجه البخارى فى "الفتن" (٧٠٨٩) بلفظ: "إنه صورت لى الجنة والنار حتى رأيتهما دون الخائط".

أما القسم الأول- وهو ما يكون المطلوب بالكناية نفس الصفة، وتكون النسبة مصرحا بها-: فلا يخفى أن الموصوف بها^(١) يكون مذكوراً لا محالة، لفظاً أو تقديرًا.

قال^(٢) السكاكي: "الكناية تتفاوت إلى تعريض، وتلويح، ورمز، وإيماء وإشارة،

هو مؤد مخصوص لا مطلق المؤدى، بل نفى الإسلام عن مطلق المؤدى مكنى عنه، وأما المعرض به فهو شخص معين، ويأتى الآن تحقيق ذلك.

فقد تبين بهذا التحرير أن القسم الأول من هذين القسمين اللذين أشار إليهما المصنف وهو الثانى من الأقسام الثلاثة أعنى المطلوب بها صفة لا يتصور فيه حذف الموصوف مع التصريح بالنسبة إلى الحكم، وإنما يتصور فيه ذلك مطلقاً ولذلك كان حذفه مع طلب الصفة مستلزماً لحذفه مع طلب النسبة لعدم إمكان التصريح بالنسبة مع حذف المنسوب إليه أى: المحكوم عليه، ولا يلزم من حذفه مع طلب النسبة حذفه مع طلب الصفة لصحة وجود الصفة المعنوية مع حذف الموصوف بالنسبة فلا تذكر، فتطلب بالكناية كما فى المثال المقول فى عرض من يؤذى المسلمين فليفهم، ثم أشار إلى تنويع السكاكى للكناية بقوله (قال السكاكى: الكناية تتفاوت) أى تنوع (إلى تعريض و) إلى (تلويح و) إلى (إشارة وإيماء) أى: تتفاوت إلى ما يسمى بهذه التسميات، واختلف فى وجه عدوله عن أن يقال تنقسم إلى قوله تتفاوت، فقل: إنما عبر بالتفاوت دون الانقسام؛ لأن هذه الأمور لا تختص بالكناية؛ لأن التعريض مثلاً يكون كناية ومجازاً كما يأتى، والتلويح، والرمز، والإشارة يطلق كل منها على معنى غير الكناية اصطلاحاً ولغة، فلو عبر بالانقسام أفاد أن هذه الأشياء لا تخرج عن الكناية؛ إذ أقسام الشيء أحصى منه، ونظر فى هذا بوجهين:

(١) من (شروح التلخيص) وفى (مته): (فيها).

(٢) من شروح التلخيص.

أحدهما: أن أقسام الشيء لا يجب أن تكون أخص منه، لصحة أن يكون بعض الأقسام أو كلها بينها وبين المنقسم عموم من وجه كما تقدم في تقسيم الأبيض إلى الحيوان وغيره، وقد علم أن الحيوان بينه وبين الأبيض عموم من وجه لصدقهما في الحيوان الأبيض، واختصاص الحيوان بنحو الفرس الأدهم واختصاص الأبيض بنحو العاج وكذلك غيره، وهذا الرد لا يخلو عن ضعف فإن القسم من حيث هو قسم لا يكون إلا أخص، وهذا هو الأصل وعمومه إنما هو باعتبار مطلق ما يصدق عليه القسم، مع أن وجود العموم من وجه في الأقسام المعتر مطلق مصدوقها قليل.

والآخر: أن تعدية التفاوت إلى إنما يصح بتضمينه معنى الانقسام، فقد عاد الأمر إلى الانقسام فإن كان ذلك يقتضى خصوص الانقسام فلم يغن عنه التفاوت لتضمنه معناه وقيل إنما عبر بالتفاوت؛ لأن الأقسام تتغير وذلك أصلها، وهذه الأشياء يجوز أن تتداخل فتصدق في صورة واحدة أو اثنتين منها باعتبار مختلف؛ لجواز أن يعبر عن اللازم بالملزوم فيكون كناية، ومع ذلك تكون بالنسبة إلى سامع يفهم بالسياق تعريضا، وبالنسبة إلى آخر رمزا لخفاء اللازم، ولم يفهم المعرض به بالسياق، وبالنسبة إلى آخر تلويحا لفهمه كثرة الوسائط كما تقدم في عرض القفا بالنسبة للأطباء وبالنسبة لآخر إيماء وإشارة لعدم توسط اللوازم مع ظهور اللزوم فعبر بالتفاوت فرارا أن يفهم بالانقسام تغاير هذه الأقسام، بحيث لا يصدق بعضها على بعض في صورة واحدة، ويكون اختلافه بالاعتبار كما ذكرنا الآن ذلك هو أصل الأقسام، فلما كان ما يتداخل بالصدق في صورة واحدة ويكون اختلافه بالاعتبار - كما ذكرنا - لا ينبغي أن يسمى أقساما؛ لأن الأقسام لتغايرها لا تتداخل - أى: أن لا تتصادق - في صورة واحدة عبر بالتفاوت وهذا التوجيه، والأول على تقدير تمامهما إنما يفيد أن وجه العدول عن التعبير بالانقسام وأما وجه التعبير بخصوص التفاوت المشعر بالاختلاف في الرتبة مع التساوى في شيء يفهم، فلم يظهر بعد على أن هذا التوجيه الثانى يقال فيه

والمُناسِبُ لِلْعَرَضِيَّةِ: التَّعْرِيزُ،

إن الأوجه الاعتبارية التي وقع بها الاختلاف يكفى اعتبارا في كونها أقساما متباينة؛ لأن صدق كل منهما في تلك الصورة إنما هو باعتبار يخالف به الآخر فهي أقسام مختلفة لا يصدق بعضها على بعض، ولا يداخله بذلك الاعتبار، وإن اعتبر مجرد المصدق من غير رعاية أوجه الاختلاف لم يصدق التفاوت أيضا، فلو قيل: إنما عير بالتفاوت للإشارة إلى أن هذه الأقسام وإن استوت في كونها كناية يقع التفاوت فيها في الجملة أي: يفوق بعضها بعضا في رتبة دقة الفهم وظهوره، وفي رتبة قلة الوسائط وكثرتها وذلك مما يؤدي إلى التفاوت في الأبلغية؛ لأن الخطاب بها مختلف إذ يناسب بعضها الذكي وبعضها الغبي، وما يكون خطاب الذكي يفوق ما يكون خطاب الغبي في الأبلغية، وإن كان كل منهما في مقامه بليغا ما بعد فليفهم.

ثم لما ذكر هذه التسامى وقد تقدم في أنواع الكناية ما يقتضى مناسبة كل من التسامى لمخصوص من تلك الأنواع أشار إلى تلك المناسبة فقال (والمُناسِبُ لِلْـ) كناية الـ (عرضية) بضم العين وسكون الراء وهى التى تساق لموصوف غير مذكور، ويشار بها لنسبة لذلك الموصوف تفهم تلك النسبة بالسياق (التعريض) أى: المناسب للعرضية تسميتها بالتعريض وإنما ناسب لوجود معنى التعريض فيها وهو أن يمال بالكلام إلى عرض _ أى: جانب وناحية _ يدل على المقصود وذلك الجانب الذى يفهم منه المقصود، لا يخفى أنه هو محل استعمال الكلام من القرائن والسياق، ويحتمل أن يقال التعريض هو أن يمال بالكلام إلى جانب يفهم بالسياق والقرائن وهو المقصود فاستعمال الكلام فيما يفهم المقصود من غير أن اللفظ مستعمل في ذلك المقصود هو التعريض يقال: عرضت لفلان أو بفلان إذا قلت قولاً وأنت تعنيه، ومعنى عرضت لفلان باللام أنك توصلت إلى نسبة شئ له بالتعريض الذى هو إفهام المقصود، ومعنى عرضت به: أنه التبس تعريضك به، ويحتمل أن تكون اللام والباء للتعليل أى أوقعت التعريض لأجل فلان، أو بسبب فلان أى: أفهمت المقصود بلا استعمال اللفظ فيه والسبب

.....

فى ذلك هو إظهار حال فلان؛ فالتعريض مأخوذ من العرض الذى هو الجانب فإذا قلت قولاً له معنى وأنت تريد معنى آخر فكأنك أشرت بالكلام إلى جانب هو معناه الأسمى وأنت تريد جانباً آخر هو المقصود الذى أفهم بالقرائن والسياق، وذلك كما تقدم فى قولنا: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده فإنه تعريض بأن هذا المؤذى المخصوص ليس بمسلم، وهو لم يذكر فى التركيب، وإنما خص اسم التعريض بما لم يذكر فيه الموصوف، وإن كان يصدق على الكناية مطلقاً أنه أطلق اللفظ الذى له جانب هو أصله وأريد به جانب آخر خلاف أصله؛ لأن اختلاف الجانب فيما لم يذكر فيه الموصوف أظهر، فخص باسم التعريض الذى هو إرادة جانب آخر، وقولنا: فكأنك أشرت بأداة التشبيه، ولم نقل: إنك أشرت بلا تشبيه للإيماء إلى أن الجانب هنا لا يراد به أصله الذى هو الحسى، وإنما يراد به ما شبه به وهو المعنى، وليس مرادنا أنه متى لم يذكر الموصوف كان تعريضاً؛ لصحة أن لا يذكر، ويكون الكلام كناية كما فى قولك المسلم من لا يؤذى كناية عن كون المؤذى فى الجملة ليس بمسلم، ولم يقصد تعريض بمعنى، ولكن المراد التفريق بينه وبين الكناية مع عموم العلة - أى: علة التسمية لهما - وأن هذا هو الذى يحمل عليه الكلام، وأنه هو المعتبر حتى سمي، ثم المتبادر من ظاهر العبارة أن المعنى المعرض به وهو المدعى فى تسمية الكناية تعريضاً هو المكنى عنه، فعلى هذا يكون التعريض فى باب الكناية هو أن يكفى عن معنى غير مذكور موصوفه، ويظهر مما يأتى فى قوله: والتعريض قد يكون مجازاً أن التعريض فى باب المجاز هو أن يعبر عن اللازم بالملزوم، فعلى هذا يكون تفصيل التعريض إلى المجاز والكناية أن المعنى المعرض به إن صح أن يراد مع الأصل كان كناية، وإن لم يصح إلا إرادته كان مجازاً فيكون مفهوم التعريض أخص من مفهوم الكناية والمجاز.

والتحقيق أن التعريض ليس من مفهوم الحقيقة فقط ولا من المجاز ولا من الكناية؛ لأن الحقيقة هى اللفظ المستعمل فى معناه الأسمى، والمجاز هو المستعمل فى لازم

ولغيرها - إن كُثِرَتِ الوسائطُ -: التلويحُ،

معناه فقط، والكناية هو المستعمل في اللازم مع جواز إرادة الأصل، والتعريض أن يفهم من اللفظ معنى بالسياق والقرائن من غير أن يقصد استعمال اللفظ فيه أصلاً، ولذلك يكون لفظ التعريض حقيقة تارة كما إذا قيل: لست أتكلم أنا بسوء فيمقتني الناس، وأريد إفهام أن فلانا ممقوت؛ لأنه كان تكلم بسوء بالكلام حقيقة، ولما سبق عند وجود فلان متكلماً بسوء كان فيه تعريض بمقتته، ولكن فهم هذا المعنى بالسياق لا بالوضع، ويكون مجازاً تارة كما إذا قيل: رأيت أسوداً في الحمام غير كاشفى العورة فما مقتوا ولا عيب عليهم تعريضاً بمن حضر منهم أنه كشف العورة في الحمام فمقت وعيب عليه فقد فهم المقصود، لكن بالسياق من المعنى المجازي، ويكون كناية تارة كما إذا قلت: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده كناية عن كون من لم يسلم المسلمون من لسانه غير مسلم، ويفهم منه بطريق التعريض الذي هو الإفهام بالسياق أن فلانا المعين ليس بمسلم، فما ذكر على هذا من أن الكناية تكون تعريضاً معناه أن اللفظ قد يستعمل في معنى مكنى عنه ليلوح بمعنى آخر بالقرائن والسياق كما في هذا، فإن حصر الإسلام فيمن لا يؤذى من لازمه انتفاؤه عن مطلق المؤذى، فإذا استعمل هذا اللفظ في هذا اللازم كناية، فإن لم يكن ثم شخص معين آذى، كان اللفظ كناية، وإلا جاز أن يعرض بهذا الشخص المعين أنه غير مسلم بالمعنى اللازم الذي استعمل فيه اللفظ، وهو أن مطلق المؤذى غير مسلم، وإذا فهمت ما ذكر ظهر وجه قوله.

والمناسب للعرضية التعريض؛ لأن العرضية خلاف التعريض، لكن المناسب أن تسمى به، وإلا كان ذكر المناسبة ضائعاً فهم (و) المناسب (لغيرها) أى: لغير العرضية أن تسمى بتسمية أخرى غير التعريض من التسامى السابقة (فإن كُثِرَتِ الوسائط) بين اللازم الذي استعمل لفظه وبين الملزوم الذي أطلق اللفظ عليه كناية، فالمناسب أن تسمى به تلك الكناية (التلويح) وذلك كما في كثرة الرماد المستعملة في المضايقة فإن بينهما وسائط، وهي كثرة الإحراق، وكثرة الطبائخ، وكثرة الأكلة، وكثرة الأضياف،

وإن قلت - مع خفاء -: الرمز، وبلا خفاء: الإيماء والإشارة.....

وكما في مهزولية الفصيل المستعملة في المضيافة أيضا فإن بينهما عدم اللبس، وموت الأم، وإطعامها لحمها، وكثرة طاعميه، وكثرة الأضياف، وكما في جبن الكلب المستعمل في المضيافة أيضا فإن بينهما عدم جراءة الكلب، وأنس الكلب بالناس، وكثرة مخالطة الواردين، وكثرة الأضياف، وإنما سميت الكناية الكثيرة الوسائط كما ذكر تلويحا؛ لأن التلويح في الأصل هو أن يشار إلى الشيء من بعد؛ وكثرة الوسائط بعيدة الإدراك غالبا (وإن قلت الوسائط) فأحرى إذا انعدمت (مع خفاء) في اللزوم بين المستعمل فيه والأصل فالمناسب أن تسمى به تلك الكناية (الرمز).

فأما الأول وهو ما قلت فيه الوسائط، فكعرض الوساد كناية عن البله؛ إذ ليس بينه وبين البله إلا عرض القفا.

وأما الثاني: وهو ما انعدمت فيه أصلا، فكعرض القفا في البله إذ ليس بينهما واسطة عرفا، وإنما سميت هذه رمزا؛ لأن الرمز أن تشير إلى قريب منك مع خفاء الإشارة كالإشارة بالشفة أو الحاجب فإنه إنما يشار بهما غالبا عند قصد الإخفاء كما قال:

رمزت إلى مخافة من بعلمها من غير أن تبدي هناك كلامها^(١)

(و) إن قلت الوسائط أو انعدمت (بلا خفاء) فالمناسب أن تسمى به تلك الكناية (الإيماء والإشارة) فالتسمية بهما لمعنى واحد، فالأول: وهو ما قلت فيه الوسائط مع وجود التوسط في الجملة بلا خفاء كقوله:

أو ما رأيت المجد ألقى رحله في آل طلحة ثم لم يتحول

فإن إلقاء المجد رحله في آل طلحة مع عدم التحول معنى مجازي؛ إذ لا رحل للمجد، ولكن شبه برجل شريف له رحل يخص بنزوله من شاء ووجه الشبه الرغبة في الاتصال به، فأضمر التشبيه في النفس كناية، واستعمل معه ما هو من لوازم المشبه

(١) البيت في المفتاح ص(٤١١)، والإيضاح ص(٢٨١).

ثم قال: "والتعريضُ قد يكونُ مجازًا؛ كقولك: "أَذَيْتَنِي فَسْتَعْرِفُ"
وأنتَ تريدُ إنسانًا مع المخاطبِ دونه،

به وهو إلقاء الرجل أى الخيمة والمنزل، ولما جعل المجد ملقيا رحله فى آل طلحة بلا تحول لزم من ذلك كون محله وموصوفه آل طلحة لعدم وجدان غيرهم معهم، وذلك بواسطة أن المجد ولو شبه بذى الرجل هو صفة لا بد له من محل وموصوف، وهذا الوسط بين بنفسه فكانت هذه الكناية ظاهرة والواسطة واحدة فقد قلت الوسائط مع الظهور، وإنما قلنا: قلت لأن المراد بالقلّة هنا ما يضاد الكثرة فصدق ذلك بالواحدة، ومن أمثلته عرض الوساد بناء على أنه عرفا ظاهر فى البله، وليس بينهما إلا واسطة واحدة هى عرض القفا.

وأما الظهور بلا واسطة أصلا فكعرض القفا فى البله بناء على ظهوره عرفا كما قيل، وإنما سميت هذه إشارة؛ لأن أصل الإشارة أن تكون حسية، وهى ظاهرة ومثلها الإيماء.

(ثم قال) السكاكى (والتعريض قد يكون مجازا) وذلك بأن تقوم القرينة على عدم صحة إرادة المعنى الحقيقى (كقولك: أذيتنى فستعرف، وأنت) أى: إنما يكون هذا الكلام التعريض مجازا، والحال أنك أنت (تريد) بهذا الكلام (إنسانا مع المخاطب). بمعنى: أنك تهدد بهذا الكلام ذلك الإنسان (دونه) أى: دون المخاطب فلا تريد تهديده، وإذا أردت بالكلام تهديد غير المخاطب فقط صارت تاء الخطاب غير مراد بها أصلها الذى هو المخاطب، وإنما أريد بها ذلك الإنسان بمعونة أن التهديد له، وليس المراد أن تاء الخطاب هى التى وقع فيها التجوز باعتبار مدلولها فقط ضرورة أنه لا مناسبة لزومية أو غيرها بين المخاطب وإنسان غيره، وإنما المناسبة على ما سنحققه بين التهديد، والتهديد لا بين الشخصين، ولكن لما قل لفظ التهديد لزم انتقال التاء أيضا، وإذا تحقق أنك لا تريد بهذا الخطاب المخاطب إنما أردت غيره للعلاقة التى سنقررها كان هذا التعريض مجازا؛ لأنه أطلق اللفظ فيه وأريد به اللازم دون الملزوم.

وإن أردكما جميعاً كان كنايةً، ولا بدّ فيهما من قرينة.....

(و) قد يكون التعريض كناية حيث لا تقوم قرينة على عدم صحة إرادة المعنى الأصلي بل قامت على إرادة الأصلي وغيره كقولك آذيتني فستعرف (إن أردكما) أى: إن أردت المخاطب وإنسانا آخر معه فحين أردكما (جميعا) بهذا الخطاب (كان كناية) لأن الكناية هي اللفظ الذى يراد به المعنى الحقيقى ولازمه، والمجاز لا يراد به إلا اللازم كما تقدم، وهذا بناء على أن الكناية يراد بها المعنى الحقيقى ولازمه معاً، وأما على أن المراد بها هو اللازم إذ فيه يقع النفى والإثبات، وأما الحقيقى فتحوز إرادته لا أنه أريد بالفعل فيجب أن يحمل قوله إن أردكما على معنى إن جاز أن تريدهما، وقد تقدم أن لفظ الكناية على الأول يلزم فيه اجتماع الحقيقة والمجاز وتقدم ما فيه وأنه يلزم أن لا يصح نحو فلان طويل النجاد كناية عن طول القامة حيث لا نجاد لطول القامة وتقدم بسط ذلك في أول الباب بما أغنى عن إعادته.

(و) إذا كان التعريض تكون مجازاً ويكون كناية (فلا بد فيهما) أى: فى الصورتين السابقتين، وهما أن يقال: آذيتني فستعرف على أن يراد غير المخاطب فقط فيكون اللفظ مجازاً ويقال آذيتني فستعرف أيضاً على أن يراد المخاطب وغيره فيكون اللفظ كناية (من قرينة) أى لا بد فى صورتى المجاز والكناية من القرينة المميزة حيث اتحد لفظهما، وإنما اختلفا فى الإرادة فإذا وجدت القرينة الدالة على أن المهدد هو غير المخاطب فقط كأن يكون المخاطب صديقاً وغير مؤذ كان اللفظ مجازاً، وإذا وجدت الدالة على أنهما هددتا معا كأن يكونا معا عدوين ومؤذيين، ويعلم عرفاً أن ما يعامل به أحدهما يعامل به الآخر كان اللفظ كناية، فإن قيل فما وجه العدول إلى خطاب أحدهما دون خطابهما معاً، حينئذ قلت الكناية بأن يطلق اللفظ لمعناه على أن يفهم منه لازمه بالانتقال أبلغ من الحقيقة التى هى خطابهما معاً، ثم قد يكون للعدول لذلك أسباب كأن يستنكف المتكلم أن يخاطب أحدهما فى صورة لفظه، أو يستحى، أو يكره جوابه واعتذاره مثلاً دون الآخر، ولما كان هنا مظنة أن يقال: ليس هذا التعريض مجازاً

.....
حقيقة ولا كناية، بل هو على سبيلهما في إرادة غير المعنى الحقيقي فقط فكان كالمجاز، أو إرادة المعنى الحقيقي وغيره، فكان كأنه كناية، وإنما يقال: ليس أحدهما ضرورة أن التجاوز في تاء المخاطب والألفاظ الأخرى عن أصلها وليس بين المخاطب وإنسان آخر لزوم مصحح للمجاز أو الكناية احتيج إلى تحقيق وجه كون هذا التعريض مجازا حقيقة، وكناية حقيقة كما هو ظاهر العبارة بنحو ما أشرنا إليه في تقرير كلام المصنف.

وتحقيق ذلك أن مدلول التركيب والمقصود منه هو المعبر للتجاوز لا تاء المخاطب فقط كما تقدم، وقولك: آذيتني فستعرف مدلوله والمقصود منه هو تهديد المخاطب بسبب الإيذاء، وهذا المعنى يلزمه عرفا تهديد من كان مثل هذا المخاطب في الأذى ضرورة أن السبب متحد فيهما، فإن قلت: التهديد اللفظي لا يستلزم تهديدا آخر لفظيا، والتهديد المعنوي بأن يكون في اللفظ تخويف غير المخاطب لم يظهر بعد لزومه، قلت: التهديد اللفظي كما قلت، والمعنوي صريحه في المخاطب، ولما كان أثره وهو خوف غير المخاطب حاصلا عن تخويف المخاطب وتخويف غير المخاطب الذي هو الأثر للخوف في ذلك الغير مستلزم لأثره، ولم يوجد في اللفظ صار اللفظي الذي هو تخويف المخاطب باللفظ كمستلزمه لإيجاده أثره فإن مستلزم الأثر مستلزم للمؤثر؛ على أن لنا أن نقول التهديد إدخال الخوف، وهو موجود لغير المخاطب أثار سماع اللفظ، وليس مدلولاً له، فكان بنفسه لازماً بلا حاجة إلى توسط أثره فليفهم، فصار المقصود من الكلام الذي هو تهديد المخاطب بالإيذاء له لازم هو تهديد غيره بسبب الإيذاء، فإن استعمل هذا التركيب في اللازم الذي هو تهديد غير المخاطب فقط بقرينة كون المخاطب صديقا - مثلاً كما تقدم - لعلاقة اللزوم الذي أوجبه الاشتراك في الإيذاء كان هذا الكلام الذي هو تعريض مجازا في المعنى المعرض به وإن استعمل في الملزوم واللازم معا لقرينة جامعة لهما كأن يكونا عدوين معا - مثلاً كما تقدم أيضاً -

صار هذا الكلام الذى هو تعريض كناية باعتبار المعنى المعرض به، ولا يخفأك أن إرادتهما معا بأن يكونا كناية على أن ينصرف لهما التصديق والتكذيب معا لا يخلو من المنافاة لما ذكروا من أن الفرق بين الكناية وما تفهم منه اللوازم من الكلام الذى ليس بكناية، أن اللازم فى الكناية مقصود بالذات، وكونه أهم من التركيب مع انتفاء صدق اللفظ بكل منهما لا يكاد يتحقق، اللهم إلا أن يدعى تحققه بتعسف واعتبار وهمى، لا ينبغى أن يلاحظ وذلك بأن يدعى أنه لا مانع من كون الكلام يكذب بانتفاء كل من المعنيين مع كون أحدهما عند المتكلم أهم لشرف وتقدم مثلاً، وذلك هو معنى كونه مقصوداً بالذات، ولا يخفى كونه تعسفاً، لذلك تركنا التوجيه به فيما تقدم، ولكن هذا الحمل - أعنى حمل التعريض على أنه مجاز حقيقة باعتبار المعنى المعرض به - يقتضى لزوم كون التعريض أبداً مجازاً أو كناية؛ لأن المعرض به خارج عن الدلالة الأصلية قطعاً فلا يخرج عن المجازية أو الكناية لخروجه عن الحقيقة، فيلزم على هذا التقرير أن لا يتصور مفهوم للتعريض يختص به عن المجاز والكناية أصلاً، ضرورة أن المعنى المعرض به استعمل فيه اللفظ وكل معنى خارج عن الدلالة الأصلية إن استعمل فيه اللفظ وحده كان مجازاً وإن كان يسمى تعريضاً، وإن استعمل فيه مع الأصلى كان كناية وإن كان يسمى تعريضاً، فيكون التعريض فرداً من كل منهما لا يخرج عنهما من وجه ما.

والناس على أن له مفهوماً مخالفاً فجعله لا يخرج عن أحدهما مخالف لما عليه المحققون، إن أيد هذا المحل بأنه إن لم يكن كذلك لزم وجود لفظ دل على معنى دلالة صحيحة، وليس مجازاً فيه ولا حقيقة، أما كونه ليس بحقيقة؛ فلأن المعنى المعرض به وهو المدلول عليه دلالة صحيحة لا بد أن يكون خارجاً عن الدلالة الأصلية؛ إذ التعريض إشارة باللفظ من جانب المعنى الأصلى إلى معنى آخر، وأما أنه ليس مجازاً؛ فلأن الغرض خروجه عن كل نوع من أنواع المجاز والكناية، ولكن التحقيق الموافق لما قررنا - وأشير إليه فى البحث السابق - أن معنى كون التعريض مجازاً أو كناية أنه يرد

فصل

أطبّق البلغاءُ على أنّ المجازَ والكنايةَ أبلغ من الحقيقة والتصرّيح؛

على سبيل أحدهما، وطريقه في إفادة معنى كإفادة ذلك الأحد، وأما معناه المعرض به فليس التعرض فيه مجازا ولا حقيقة؛ لأنه إنما دل عليه بالسياق والقرائن، ولا عجب في ذلك فإن التراكيب كثيرا ما تفيد المعاني التابعة لمعانيها ولم تستعمل فيها لا حقيقة ولا مجازا كدلالة إن زيدا قائم مثلا على حال الإنكار، فمعنى كون التعريض مجازا على هذا أن قولك أذيتني فستعرف يدل على تهديد المخاطب مطابقة ويدل على تهديد غيره وكل مؤذٍ سواه لزوما، ويفيد بالتعريض تهديد معين عند المخاطب بقرائن الأحوال، فلما قامت القرائن على ذلك المعين فقط بمعنى أنه المقصود بالذات فقط دل على غير الأصل، فكانت دلالته على طريق المجاز في دلالة غير الموضوع له فقط وليس التعريض باعتبار ذلك المعنى المعرض به مجازا؛ لأن الدلالة عليه بالقرائن من غير اعتبار توسط نقل اللفظ إلى اللازم أو الملزوم، وكونها مقصودة فقط بالقرائن لا يخرج به الكلام عن أصل كونه تعريضا؛ لأن إرادة المعنى الفرعى فقط لا يخرج به الشيء عن أصله، ألا ترى إلى المجاز الذى صار حقيقة عرفية فإن ذلك لا يخرج به باعتبار أصل اللغة، فكذا التعريض لا يخرج عن استعماله الأصيل في أن دلالته اللفظية على غير المعرض به يكون دلالته الفرعية السياقية على المعرض به، ومعنى كونه كناية أن يراد الأصل والمعرض به معا، فيكون على طريق الكناية في إرادة الأصل والفرع إلا أن إرادة الأصل لفظية وإرادة الفرع سياقية، وهذا هو المأخوذ من كلام المحققين فليفهم .

فصل: الموازنة بين المجاز والحقيقة:

(فصل) تكلم فيه على أفضلية المجاز والكناية على الحقيقة في الجملة فقال (أطبّق) أى: اتفق (البلغاء) أى: أهل فن البلاغة الشاملة للمعاني والبيان (على أن المجاز والكناية) في كلام بلغاء العرب ومن تبعهم (أبلغ) أى: أكثر مبالغة في إثبات المقصود (من الحقيقة و) من (التصرّيح) فقوله من الحقيقة يعود إلى المجاز، والتصرّيح

لأن الانتقال فيهما من الملزوم إلى اللازم، فهو كدعوى الشيء بيّنة،

معطوف عليه وهو عائد للكناية فالحجاز أبلغ من الحقيقة والكناية أبلغ من التصريح، وربما يؤخذ من مقابلة الحجاز بالحقيقة والكناية بالتصريح أن الكناية ليست من الحجاز؛ لأن التصريح حقيقة قطعاً فلو كانت الكناية من الحجاز كان في الكلام تداخل، ويحتمل أن يكون الأمر كذلك ويكون ذكر الكناية والتصريح بعد الحجاز والحقيقة من باب ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على الأهمية؛ لأن السبب الموجب لأكثرية المبالغة في الكناية مع التصريح فيه خفاء حيث قيل: إن الكناية يراد بها المعنيان معا فلا تنهض فيها العلة الآتية على وجه الوضوح، ويحتمل أن يراد الحجاز ما سوى الكناية من أنواع الحجاز بدليل ذكرها بعده وهو الأقرب.

ثم أشار إلى سبب المبالغة التي زاد بها الحجاز والكناية عن مقابليهما فقال (لأن الانتقال) أى: إنما قلنا إن الحجاز والكناية أبلغ من مقابليهما؛ لأن الانتقال (فيهما) أى: في الحجاز والكناية إنما هو (من الملزوم إلى اللازم) فلا يفهم المعنى من نفس اللفظ، بل بواسطة الانتقال من الملزوم إلى اللازم، أما في الحجاز فظاهر، وأما في الكناية فلأن اللازم الذى قيل: إن الانتقال فيها منه إلى الملزوم قد تقدم أنه ما دام غير ملزوم لم ينتقل منه، فصح أن الانتقال فيها من الملزوم أيضاً، وإذا كان الانتقال فيهما من الملزوم إلى اللازم (فهو) أى: فذلك الانتقال الذى به حصل فهم المراد منهما يجرى إثبات معناهما لأجله (كدعوى) ثبوت (الشيء بيّنة) ووجه كونهما كالدعوى بالبيّنة أن تقرر الملزوم يستلزم تقرر اللازم؛ لامتناع انفكاك الملزوم عن اللازم فصار تقرر الملزوم مشعرا باللازم والقرينة مقررّة له أيضاً، فصار كأنه قرر مرتين على ما نحققه، وإنما قال: كالدعوى ولم يقل إن فيهما نفس الدعوى بالبيّنة للعلم بأن الملزوم فيهما لم يسق ليستدل به على ثبوت اللازم بعد تسليم الملزوم، وإنما هنا تركيب استعمل في اللازم حيث يكون الحجاز تمثيلاً وحيث يكون غيره، وإنما هناك حكم على لفظ الملزوم أو حكم به لينتقل منه إلى أن المحكوم عليه أو به هو اللازم بمعونة اللزوم والقرينة، فمضمون الكلام المجازى والكنائى

.....

إنما هو الدعوى لا إثباتها بالدليل، لكن لما كان ذكر الحكم الذى هو الملزوم، أو الحكم على لفظه أو به فيه إثبات الحكم فى الجملة والقرينة تقتضى إثبات اللازم أو الحكم لل لازم أو به بمعونة اللزوم صار كأنه أثبت مرتين، فىكون فيه تأكيد الإثبات، ومن المعلوم أن إثبات الشئ بالدعوى ثم إثباته بالدليل يتضمن إثباتين فصار الملزوم أو الحكم على لفظ الملزوم أو به مع القرينة المقتضية لكون الملزوم إنما المراد به اللازم والحكم إنما هو على اللازم أو به يشبه الحكم بالدعوى والبيئة فى أن كلا منهما فيه الإشعار بالثبوت مرتين بخلاف الحقيقة، فليس فيها إلا إثبات الحكم لمدلول اللفظ فقط، وقد تبين بهذا أن أفضلية المجاز والكناية على مقابليهما من جهة أن إثبات الحكم فيهما كان على وجه التأكيد والتقرر من ملاحظة ما يشعر به الكلام من كونه كإثبات مرتين، ويحتمل أن لا يراعى الإثبات مرتين بل يكون سبب تأكيد الإثبات أن الانتقال من الملزوم إلى اللازم متخيل فيه أنه من الانتقال إلى الدعوى من البيئة، فىكون مستند التقرر أمرا خياليا والخطب فى ذلك سهل؛ لأن إفادة التقرر حاصل بكلا الاعتبارين الأخير منهما أسسر، وبه علم أن الأبلغية مأخوذة من المبالغة، وإن كان أخذ اسم التفضيل منها قليلا لا من البلاغة؛ لأن التركيب فيهما وفى مقابليهما لا بد فيه من المطابقة لمقتضى الحال، فإذا حصل ذلك حصلت البلاغة فلا تفاوت فيها، وإن كان اعتبارها فى المجاز والكناية أدق لما فيها من اعتبار المبالغة، وشروط إفادتها، ثم الحكم المجازى والكنائى الذى لوحظ فيه كونه مقرر الثبوت أكثر من الحكم الحقيقى نريد به - كما أشرنا إليه فى التقرير - حصول مضمون الكلام الذى هو نفس المجاز أو الكناية أو الذى وجدا فيه، فلا يرد أن يقال: المجاز الإفرادى والكناية الإفرادية لا يتصور فيهما تقرير الثبوت وتأكيده لاختصاص الثبوت والتقرير بالأحكام على أن لنا أن نقول يتصور التقرر فى المفردات، فيستشعر اللازم من الملزوم من حيث هو، ويتقرر معنى اللازم بالقرينة فكأنه ذكر مرتين فيتقرر فى الذهن تقرر المدعى بالدليل تأمله.

وَأَنَّ الاستعارةَ أبلغُ من التشبيه؛ لأنها نوعٌ من المجاز.

(و) أطبق البلغاء على (أن الاستعارة) التحقيقية والتمثيلية (أبلغ من التشبيه) وخرج بالتحقيقية والتمثيلية المكنى عنها والتحيلية؛ لأنهما ليستا من المجاز على مذهب المصنف، وإنما قلنا: إن الاستعارة أبلغ من التشبيه؛ لأنها نوع من المجاز الذى هو أبلغ من الحقيقة وما يكون من جنس الأبلغ يلزم أن يكون مما يكون من جنس المزيد عليه فى المبالغة فإذا كانت الاستعارة من جنس المجاز الذى هو أبلغ من الحقيقة، إذ فيه الانتقال من الملزوم إلى اللازم، فكأنه دعوى بالدليل لما تضمنه من الإشعار والتقرر مرتين، وكان التشبيه من الحقيقة التى فضلها المجاز فى المبالغة لانتفاء ذلك التقرر عنها، لزم كون الاستعارة أبلغ من التشبيه؛ لأنها من جنس الفاضل وهو من جنس المفضل، وإنما ذكرهما مع دخولهما بحسب الظاهر فيما قبلهما؛ لبيان شأن الاستعارة مع خصوص ما يقابلها؛ لعظم شأنها وكون أبلغيتها مخالفة لأبلغية غيرها، وذلك أن الانتقال فى المجاز المرسل واضح والأبلغية فيه ليست إلا من جهة تقرير المراد فى الذهن؛ لإشعار الملزوم باللازم وسوق القرينة إلى خصوصه، فكأنه قرر مرتين.

وأما فى الكناية فعند قصد اللازم فقط فأمر الانتقال فيها أيضا واضح، وعند قصدهما فالمقصود بالذات فيها هو اللازم وبه سميت كناية، وقد تضمنت طلبه بالقرينة فيحصل بذلك التمكن الذى هو كالأثبات مرتين وبالدليل، وليس فيها أيضا أبلغية إلا بهذا الاعتبار.

وأما الاستعارة ففيها أيضا الانتقال فإذا قلت: رأيت أسداً فى الحمام فأول ما يخطر معنى الأسدية الحقيقية والقرينة تصرف عن إرادته، فيطلب الذهن المراد للقرينة الصارفة عن الأصل فيفهم بمعونة اللزوم، وذلك المفهوم هو الشجاع الذى هو لازمه، فيتقرر فى الذهن لكونه بعد الطلب، ولكون الملزوم من شأنه أن يشعر به، والقرينة أوضحتها بواسطة اللزوم، وقد عرفت أن المراد باللزوم هنا ما يصح معه الانتقال ولو بعرف أو قرينة خارجة، فكأنه ثبت مرتين كالدعوى مع الدليل، وإن شئت قررت التشبيه

.....
كما تقدم بين المدعى مع الدليل وبين هذه الأشياء، فإن في كل منهما انتقالا من ملزوم لل لازم؛ فيتخيل أن في هذه الأشياء الدعوى والدليل، ويتأكد ثبوت معنى كل منها وهو قريب من الأول وأخصر، فقد ظهر اشتراك الثلاثة في هذا المعنى.

وتزيد الاستعارة بأن السامع لما سمع لفظ الأسد مثلا، وانتقل بالقرينة إلى اللازم الذى هو الرجل الشجاع -على ما حررناه فيما تقدم- واستشعر أنه غير باسم الأسد عن هذا الرجل للمشابهة؛ لأن العلاقة قد فهمت وأنها المشابهة فيستشعر من ذلك أنه بالغ في التشبيه حتى سوى بينهما وصيرهما من جنس واحد، بحيث يشملهما الاسم على ما تقدم في الاستعارة، ففهم من ذلك مساواتهما عند المتكلم في الشجاعة الجامعة لهما، فهنا مبالغة في التسوية أفادها التعبير عن المشبه بلفظ المشبه به؛ لأن ذلك يشعر باتحادهما وكونهما شيئا واحدا، وهذه المبالغة لا توجد في الحقيقة التي هي التشبيه كأن يقال: زيد كالأسد؛ لأن أصل التشبيه الإشعار بكون الوجه في المشبه به أقوى، فلا مساواة، فقد ظهر أن الاستعارة تفيد المبالغة في تسوية المشبهين في الوجه والمبالغة في تقرير اللازم في الذهن بالانتقال، وذلك اللازم هو المشبه باعتبار الوجه على ما تقدم تحقيقه، فلذا فصلها مع مقابلها عن الحقيقة والمجاز، ثم إن الشيخ عبد القاهر له كلام هنا فهمه المصنف على وجه فاعترضه ثم أجاب، ورد عليه الشارح فحمله على وجه آخر وخطأ المصنف في فهمه، ورد على الشارح بعض المحققين بما يظهر أنه هو الحق، فلنورد ما يفهم به حاصل ما قال كل منهم، وذلك أن الشيخ عبد القاهر قال ليس السبب في كون المجاز والاستعارة والكناية أبلغ أن واحدا من هذه الأمور يفيد زيادة في نفس المعنى لا يفيد خلافا؛ بل لأنه يفيد تأكيدا لإثبات المعنى لا يفيد خلافا، فليست مزية قولنا: رأيت أسدا على قولنا: رأيت رجلا شجاعا هو والأسد سواء في الشجاعة أن الأول أفاد زيادة في مساواته الأسد في الشجاعة لم يفدها الثاني، بل الفضيلة هي أن الأول أفاد تأكيد الإثبات تلك المساواة له لم يفدها الثاني، وعنى بتأكيد

.....

الإثبات أن المساواة أفادها التعبير عن المشبه بلفظ المشبه به؛ لإشعار ذلك التعبير بالاتحاد بخلاف التنصيص على المساواة كما في الحقيقة، فيخطر معه احتمال كونها من بعض الوجوه دون بعض، والاتحاد الذى أفاده التعبير يقتضى المساواة فى الحقيقة المتضمنة للشجاعة، وفيها تأكيد الإثبات أيضا من جهة أن الانتقال إلى الشجاعة المفاد بطريق المجاز كإثبات الشيء بالدليل على ما قررناه آنفا، وهذا - أعنى إفادة تأكيد الإثبات بالانتقال من الملزوم إلى اللازم - هو الجارى فى الكناية والمجاز المرسل كما تقدم، وزاد الشيخ متصلا بما تقدم أن المعنى لا يتغير بنفسه باختلاف الطرق الدالة عليه، وإن كانت الدلالة فى بعضها بواسطة الانتقال الذى هو التصرف الفعلى، وفى بعضها باللفظ كما فى الحقيقة ففهم المصنف من جميع ما ذكر أن مراد الشيخ بقوله: إن واحدا من هذه الأمور لا يفيد زيادة فى المعنى، أنه لا يدل على الزيادة فى المعنى فليس السبب فى الأبلغية دلالة على الزيادة فى المعنى، وإنما السبب ما فيه من تأكيد الإثبات كما قررنا ذلك آنفا، فاعترض عليه بأن ذلك إنما يتجه فى غير الاستعارة مثل المجاز المرسل والكناية؛ لأنهما لا يدلان على أزيد مما تدل عليه الحقيقة، فالفضيلة فيهما فى تأكيد الإثبات الحاصل بكونهما كدعوى الشيء بينة فليس السبب فى الفضيلة فيهما دلالتهما على أكثر مما دلت عليه الحقيقة، بل السبب أن المدلول فيهما فيه تأكيد إثبات ولم يتأكد إثباته فى الحقيقة فصار أبلغ منها، وإن كان المعنى لا ينقص ولا يزيد على ما كان عليه فيهما، وكذا الاستعارة بالنسبة لما مثل به وهو قوله رأيت رجلا شجاعا هو والأسد سواء فى الشجاعة، فإن دلالة الاستعارة على المساواة كدلالة هذه الحقيقة، وأما الاستعارة باعتبار التشبيه كقولك: زيد كالأسد فإن السبب فى الأبلغية يكون غير ما ذكر لدلالة الاستعارة على الاتحاد فى الحقيقة المستلزمة للاتحاد فى الشجاعة والمساواة فيها، والتشبيه يشعر بأن الشجاعة فى الرجل أضعف منها فى الأسد لما تقرر أن المشبه أضعف من المشبه به فى وجه الشبه، بل نقول: إنها أقوى دلالة على

.....
المساواة من قوله هو والأسد سواء أيضا لما تقدم أن الاتحاد يفيد المساواة ويدل عليها دلالة أقوى من التصريح بها؛ لإشعار التصريح باحتمال كونها في بعض الوجوه وعلى تقدير تسليمه، فيكفي في الاعتراض أن الاستعارة تفيد في المعنى ما هو أقوى من إفادة التشبيه أى: تدل على الكمال في الوجوه دون التشبيه، وإنما قلنا: يكفي؛ لأن قوله: ليست مزية المجاز على الحقيقة أنه يفيد ما هو أكثر أى يدل على ما هو أقوى عام بظاهره لكل مجاز.

ومن جملة المجاز الاستعارة وهي تفيد أكثر وتدل عليه بالنسبة للتشبيه والقضية الكلية تناقضها الجزئية، وأجاب المصنف بأن قوله ليس السبب إفادة الزيادة أى: الدلالة عليها ليس على عمومها في كل مجاز؛ بل يعنى أن ذلك لا يكون سببا دائما، وإنما يكون سبب الأبلغية في الاستعارة مع التشبيه، وأما المجاز المرسل والكناية والاستعارة بالنسبة إلى قولنا هو والأسد سواء فالسبب فيها هو الأمر العام، وهو ما في كل من تأكيد الإثبات الحاصل من الانتقال إلى اللازم من الملزوم، واعتراض الشارح المصنف رحمه الله تعالى بأنه لم يفهم كلام الشيخ حيث حمل قوله يفيد زيادة على معنى أنه يدل على الزيادة، قال وإنما مراد الشيخ بإفادة الزيادة تحصيلها في نفس الأمر بدليل قوله: إن المعنى لا يتغير في نفسه، وعدم إفادة اللفظ للمعنى في نفس الأمر صحيح كما تقدم أن الخبر لا يفيد المعنى في الخارج؛ لاحتمال انتفائه، ولذلك يحتمل الصدق والكذب، وأما باعتبار الدلالة والإفهام فلا يحتمل إلا الصدق؛ لأن المفهوم منه هو ما وضع له، فمعنى كون المجاز أبلغ أنه يفيد تأكيد الإثبات - كما قررناه - لا أنه يفيد زيادة في المعنى في نفس الأمر كما لا يفيد أصل المعنى - كما تقدم في باب الخبر - لا يفيد زيادة فيه، ولا يناقض ذلك أن يدل على أكثر مما تدل عليه الحقيقة، فإن الاستعارة دلت على كمال الوجه، والتشبيه دل على ضعفه فلا يرد الاعتراض على الشيخ؛ لأن المعنى في نفسه، ولو دلت الاستعارة على الكمال فيه لا يقتضى ذلك أنها أثرت فيه زيادة في نفس الأمر،

قال: وكثيرا ما يقع فيه الغلط للمصنف من استنباط المعاني من كلام الشيخ لاحتياجه إلى مزيد التأمل.

ورد بعض المحققين كلام الشارح بأن ما حمل عليه المصنف كلام الشيخ من تفسير الإفادة بالدلالة هو الذى ينبغى أن يصار إليه؛ لأنه بما يتوهم أن المجاز دائما أقوى دلالة وأكثر مدلولاً من الحقيقة، فأورد الشيخ هذا البحث ليبين أن ذلك لا يطرد ومثل بما ينتقض فيه الاطراد وهو قوله هو والأسد سواء مع الاستعارة، وكذلك الكناية والمرسل ووجه الأبلغية بالوجه العام لكل ما هو خلاف الحقيقة، وهو تأكيد الإثبات، وقوله: المعنى لا يتغير فى نفسه باختلاف الطرق معناه أن الطرق لا تدل فيه على أكثر مما كان، ولما لم يصرح بالتخصيص، وظهر من كلامه العموم، وإن كان مجاز لا يدل على أكثر مما تدل عليه الحقيقة، أورد عليه المصنف النقص بالاستعارة مع التشبيه، ثم أجاب بأن مراده أن ذلك لا يطرد فى كل مجاز، قال: وأما ما حمل عليه الشارح كلام الشيخ من أن المراد بإفادة الزيادة إفادتها فى أصل المعنى خارجاً، أى: إنشاؤها فى المعنى الخارجى وإيجادها فيه، فهو أمر واضح للعلم بأن اللفظ لا تأثير له فى المعنى إيجاداً ولا زيادة، كما أنه لا تأثير لغيره، وإنما حظ اللفظ من المعنى الدلالة، فحمل كلام الشيخ على ما قال الشارح نهاية الركاقة، وارتكاب لما تنزه العقول عن التعرض للعلم به، والألسنة عن التمشدق به، ويدل على ذلك أنه مثل لما اتحدت فيه الدلالة، فعاد حاصل كلامه إلى ما تقرر من أن المجاز أبلغ؛ لإفادته التأكيد فى المعنى، ولا يناق ذلك أنه ربما تكون معه الدلالة على أكثر، كما فى الاستعارة مع التشبيه، فالإنصاف أن الحق مع المصنف، وكلام الشيخ صحيح بتأويله، فلا مزيد عليه، وقد تم الكلام على الفن الثانى، والحمد لله رب العالمين، حمداً لا يقوم بأدائه جميع المخلوقين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، وإمام المرسلين، وعلى من تبعه بإحسان إلى يوم الدين. والله تعالى المستول فى إكمال الثالث مع العافية.

الفن الثالث علم البديع

الفن الثالث: علمُ البديع

وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام،

الفن الثالث: علم البديع

أى العلم المعلوم إضافته إلى البديع، فالإضافة فيه عهدية، والبديع فى اللغة الغريب من بدع الشئ بضم الدال: إذا كان غاية فيما هو فيه من علم أو غيره حتى صار غريبا فيه لطيفا، ومنه أبدع: أتى بشئ لم يتقدم له مثال، ومنه اسمه تعالى البديع: بمعنى المبدع أى: الموجد للأشياء بلا مثال تقدم، ولا تختص مادته بالله تعالى، كما قبل عرفه اصطلاحا، كما يؤخذ مما تقدم بقوله (وهو علم) أى: ملكة تحصل من ممارسة مسائله أو قواعده المقررة؛ لأن كلا منهما يتوصل به إلى معرفة أى: جزئى من جزئياته أى: يعرف بواسطة تقرر الملكة أو القواعد فى النفس، أن هذه الجزئية الخاصة مثلا من علم البديع، وإلى هذا أشار بقوله (يعرف به) أى: يعرف بتلك الملكة أو تلك القواعد، وقد تقدم فى صدر الكتاب تحقيق الملكة بما أغنى عن إعادته، وعبر بالمعرفة التى تتعلق بالجزئيات؛ للإشعار بأن متعلق الإدراك بهذا العلم هو الجزئيات. بمعنى أن أى وجه من الأوجه التى هى من علم البديع يرد يعرف بهذا العلم الذى هو الملكة أنه من هذا العلم أى من جزئيات قواعده، وإلى الجزئيات أشار بقوله (وجوه تحسين الكلام) أى يعرف به الأمور التى بها يحسن الكلام، بمعنى أنا نتصور بتلك الملكة أو بتلك القواعد أن هذه الجزئية مما يحسن به الكلام، ونذكر ذلك عند عروضه، ويحتمل أن يكون المعنى أن ما قرر من قواعد هذا الفن يعلم فى الكتب عند الاطلاع عليها ما فى ضمنها من الأوجه التى يحسن بها الكلام، فىكون المعلوم به والمعلوم متحدين خارجا مختلفين بالاعتبار، فهو من حيث إنه شئ قرره أهل الفن فى الدفاتر أو فى غيرها يعلم به، ومن حيث الاطلاع عليه مباشرة هو المعلوم، وهذا هو المناسب لقولهم: يتصور به إعداد أوجه التحسين، وقوله: وجوه تحسين الكلام يحتمل أن يريد بها الوجوه السابقة فى قوله وتتبعها وجوه آخر تورث الكلام حسنا، فتكون إضافة الوجوه إلى تحسين الكلام إضافة عهدية فكأنه

بعد رعاية المطابقة، ووضوح الدلالة:

يقول: علم يعرف به الأوجه المشار إليها فيما تقدم، وهى الوجوه التى تحسن الكلام، وتورثه قبولاً بعد رعاية البلاغة مع الفصاحة، ويكون قوله على هذا (بعد رعاية المطابقة) لمقتضى الحال (و) بعد رعاية (وضوح الدلالة) تأكيداً وبياناً لما تقدم، ومعنى وضوح الدلالة الخلو عن التعقيد المعنوى، وقد تقدم بيانه، وحاصل ذلك أن تلك الأوجه إنما تعد محسنة للكلام إذا أتى بها بعد رعاية الأمرين أعنى بالأمر الأول المطابقة لمقتضى الحال، وتتضمن ما يتبين فى علم النحو واللغة والتصريف ويدرك بالطبع؛ لأن المطابقة لا عبرة بها إلا بعد الفصاحة - كما تقدم - تتوقف على وجود ما بين فى تلك العلوم، وما يتبين بالطبع كالتنافر، وبعض التعقيد اللفظى كما تقدم، وأعنى بالأمر الثانى وضوح الدلالة المبين فى علم البيان، وإنما فصله عن المطابقة مع أن المطابقة لا تعتبر إلا به إذ هو من الفصاحة للإشارة إلى العلمين السابقين، أعنى: المعانى الكفيلة ببيان المطابقة، والبيان الكفيل بتقرير وضوح الدلالة.

ولما كان المبين فى الفن الثانى هو ما يسقط به التعقيد المعنوى فسرنا الوضوح بالخلو عن التعقيد المعنوى، ولم نقل فيه: الخلو عن التعقيد اللفظى وأدخلناه فيما توقفت عليه المطابقة من أمر الفصاحة غير التعقيد المعنوى؛ لعدم بيانه فى الفن الثانى، ويحتمل أن يريد بوجوه تحسين الكلام ما يحسن به الكلام مطلقاً سواء كان داخلياً فى البلاغة أو خارجاً عنها، وأخرج ما لا يدخل فى الفنين السابقين بقوله بعد رعاية المطابقة، ووضوح الدلالة وهذا الاحتمال يوهم أن ما يذكر فى النحو واللغة والتصريف وما يدرك بالذوق داخل فى أوجه التحسين؛ لأن المذكور فى الفنين هو نفس أوجه المطابقة وما يسقط به التعقيد المعنوى، وإنما قلنا: يوهم ولم نقل: يدخل تلك الأمور فى المحسنات جزماً؛ لأنه يمكن إدخال تلك الأمور فى مقتضى الفن الأول بطريق اللزوم؛ لأنه لا يعتبر ولا يراعى إلا برعايتها، ولكن المتبادر الأول، فلهذا قدمنا الاحتمال الأول وبكل تقدير، فقوله: بعد رعاية المطابقة إلخ يتعلق بقوله: تحسين؛ إذ لا

وهي ^(١) ضربان: معنوي،

معنى لتعلقه بغيره. بمعنى أنها تورث التحسين الذى إنما يحصل ويعتبر بعد الرعاية المذكورة، وإلا كانت تلك الوجوه كتعليق الدر فى أعناق الخنازير.

وجوه تحسين الكلام:

ثم أشار إلى تفصيل الوجوه البديعية المحسنة فقال (وهى) أى: وجوه تحسين الكلام الحاصل بعد الرعاية السابقة (ضربان) أى: تلك الأوجه فيها نوعان:

أحدهما (معنوي) أى: ينسب إلى المعنى؛ لأنه تحسين للمعنى أولاً، وبالذات بمعنى أن ذلك التحسين قصد أن يكون تحسيناً للمعنى، وذلك القصد متعلق بتحسين المعنى أولاً، ومتعلق به لذاته، وأما تعلق القصد بكونه تحسيناً للفظ فيكون ثانياً، وبالعرض أى: لأجل عروض كون الغرض فيه أيضاً، وإنما قلنا هكذا؛ لأن هذه الأوجه قد يكون بعضها محسناً للفظ، لكن القصد الأصلي منها إنما هو إلى كونها محسنة للمعنى كما فى المشاكلة، إذ هى ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه فى صحة ذلك الغير كقوله:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه قلت اطبخوا إلى جبة وقميصاً ^(٢)

فقد عبر عن الخياطة بالطبخ؛ لوقوعها فى صحبته، فاللفظ حسن لما فيه من إيهام المجانسة اللفظية؛ لأن المعنى مختلف واللفظ متفق، لكن الغرض الأصلي جعل الخياطة كطبخ المطبوخ فى اقتراحها لوقوعها فى صحبته، فإن تعلق الغرض بتحسينه اللفظي المشار إليه، فهو بالعرض وعلى وجه المرجوحية، وقيل: إن الحسن فيها لفظي؛ لأن منشأ اللفظ وفيه نظر؛ لوجوب عدها حينئذ من البديع اللفظي فتأمل، وكما فى العكس كما يأتى فى قوله: عادات السادات سادات العادات فإن فى اللفظ شبه الجناس

(١) من (شروح التلخيص) وفى المتن (هو).

(٢) البيت لأبي الرعمق الأنطاكي، فى المصباح ص(١٩٦)، والإيضاح ص(٢٩٧).

ولفظي:

المحسنات المعنوية

أما المعنوي: فمنه:

المطابقة: وتسمى الطباق، والتضاد أيضاً، وهي الجمع بين متضادتين،

اللفظي لاختلاف المعنى، ففيه التحسين اللفظي والغرض الأصلي الإخبار بعكس الإضافة مع وجود الصحة (و) ثانيهما (لفظي) أى: منسوب إلى اللفظ؛ لأنه تحسين للفظ بالذات، وإن تبع ذلك تحسين المعنى؛ لأنه كلما عبر عن معنى بلفظ حسن استحسن معناه تبعاً، وإن شئت قلت في التحسين المعنوي أيضاً إن كونه بالذات معناه أن ذلك هو المقصود، ويتبعه تحسين اللفظ دائماً؛ لأنه كلما أفيد باللفظ معنى حسن تبعه حسن اللفظ الدال عليه، قد قدم المعنوي؛ لأن المقصود الأصلي هو المعاني والألفاظ توابع وقوالب لها، وإنما كانت المعاني هي المقاصد؛ لأنها مواقع الحقوق إذ بها تقع المواخضة، ويحصل الغرض أخذاً ودفعاً وامتنالاً وانتهاءً وانتفاعاً وإضراراً، ولذلك يقال: لولا المعاني ما كانت الألفاظ محتاجة، ولا يقال: لولا الألفاظ ما كانت المعاني محتاجة؛ لأنه كلما توصل إلى المعنى ألغى اللفظ دون العكس فقال:

المحسنات المعنوية:

المطابقة:

(أما المعنوي) من تلك المحسنات والمذكور في الكتاب منها تسعة وعشرون (فمنه المطابقة وتسمى الطباق والتضاد أيضاً) أخذاً من طابق الفرس إذا كان تقع رجله في موضع يديه في مشيه؛ لأنه وقعت رجله ويده المتقابلتان في موطن واحد كوقوع المختلفين المسمى بالمطابقة هنا في تركيب متحد أو كالمتحد في الاتصال، وفسر المعنوي المسمى بالمطابقة بقوله (وهو) أى: المعنوي الذي هو المطابقة، وذكر الضمير لرعاية أنها معنوي (الجمع) أى: هو أن تجمع (بين متضادين) في كلام واحد، أو ما هو

أى: معيّنين متقابلين في الجملة،

كالكلام الواحد في الاتصال، ولما كان المراد بالتضاد هنا وجود مطلق التقابل والتنافي لا التضاد الذى هو أن يكون بين شيئين وجوديين غاية الاختلاف فسر المتضادين بقوله (أى معيّنين متقابلين في الجملة) أى من غير تفصيل في ذلك التقابل والتنافي بأن يعين مقداره من كونه فيما بين معيّنين كالنقيضين أو الضدين أو غير ذلك، فالمراد بالتضاد والتقابل هنا أن يكون بين الشيئين تناف وتقابل، ولو في بعض الصور، ومن المعلوم أن المتقابلين في بعض الصور إنما يكون التنافي بينهما باعتبار ذلك البعض من الصور، فلهذا نقول: لبيان عموم التقابل سواء كان التقابل حقيقيا كتقابل القدم والحدوث، أو اعتباريا كتقابل الإحياء والإماتة فإنهما لا يتقابلان إلا باعتبار بعض الصور، وهو أن يتعلق الإحياء بحياة جرم في وقت، والإماتة بإماتته في ذلك الوقت، وإلا فلا تقابل بينهما باعتبار أنفسهما ولا باعتبار المتعلق عند تعدد الوقت، وسواء كان التقابل الحقيقي تقابل التضاد كتقابل الحركة والسكون على الجرم الموجود بناء على أنهما وجوديان، أو تقابل الإيجاب والسلب كتقابل الوجود وسلبه، أو العدم والملكية كتقابل العمى والبصر والقدرة والعجز بناء على أن العجز نفى القدرة عمن من شأنه الاتصاف بالقدرة، أو تقابل التضايف كتقابل الأبوة والبنوة وقيل: إن الأبوة والبنوة من باب مراعاة النظير، ورد بأن مراعاة النظير فيما لا تنافى فيه كالشمس والقمر بخلاف ما فيه التنافى كالأبوة والبنوة، أو تقابل ما يشبه شيئا مما ذكر مما يشعر بالتنافى لاشتماله بوجه ما على ما يوجب التنافى كهاتتا وتلك فى قوله:

مها الوحش إلا أن هاتا أو انس قنا الخط إلا أن تلك ذوابل^(١)

لما فى هاتا من القرب وتلك من البعد، وكما فى قوله تعالى: ﴿أَغْرِقُوا فَأَذْخَلُوا

نَارًا﴾^(٢) لما يشعر به الإغراق من الماء المشتمل على البرودة غالبا، ويشعر به إدخال النار

(١) البيت لأبى تمام، فى الإيضاح ص(٢٢٥).

(٢) نوح: ٢٥.

ويكون بلفظين:

من نوع: اسمين؛ نحو: ﴿وَتَحْسِبُهُمْ أَيَقَاطًا وَهُمْ رُقُودًا﴾^(١)، أو فعلين؛ نحو: ﴿يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾^(٢)،

من حرارة النار، وفرضنا هذه الأقسام في التقابل الحقيقي؛ لأن وجودها في الاعتبار إنما هو باعتبار المتعلق، والمتعلق يعرف حاله من هذه الأقسام، وقد علم مما قررنا أن التقابل في بعض الصور يعود معناه إلى الاعتباري، ومن ذكرنا للاعتباري من غير تخصيص له بصورة دون أخرى يعلم أن الملحق بهذا التقابل داخل في هذا الكلام، وسيأتى ذلك الملحق.

ثم أشار إلى تفصيل في هذا التقابل وهذا الجمع باعتبار اللفظين الدالين على المتقابلين فقال (ويكون) ذلك الجمع بين المتقابلين المسمى بالطباق (بلفظين) أى: يعبر عنهما بلفظين كائنين (من نوع) واحد من أنواع الكلمة التى هى الاسم والفعل والحرف، واللفظان اللذان هما من نوع واحد ما أن يكونا (اسمين) معا (نحو) قوله تعالى ﴿وَتَحْسِبُهُمْ أَيَقَاطًا وَهُمْ رُقُودًا﴾ أى: نيام فإن اليقظة تشتمل على الإدراك بالحواس، والنوم يشتمل على عدمه، فبينهما شبه العدم، والملكة باعتبار لازمهما، وبينهما باعتبار أنفسهما تضاد؛ لأن النوم عرض يمنع إدراك الحواس، واليقظة عرض يقتضى الإدراك بها، وإن قلنا: إن اليقظة نفى ذلك العرض كان بينهما عدم وملكة حقيقة، وقد دل على كل منهما بالاسمية.

(أو) يكونا (فعلين) معا (نحو) قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ فإن الإحياء والإماتة ولو صح اجتماعهما في ذات المحيى والمميت بين متعلقهما العدم والملكة، أو التضاد بناء على أن الموت عرض وجودى، فالتنافى بينهما اعتباري، وكأنه لم يجعلهما من الملحق الآتى لإشعارهما من

(١) الكهف: ١٨.

(٢) آل عمران: ١٥٦.

أو حرفين؛ نحو: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^(١)

أو من نوعين؛ نحو: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾^(٢) .

جهة اللفظ بالحياة والموت بخلاف الملحق، كما يأتي في ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾^(٣) و﴿الَّيْلَ وَالنَّهَارَ﴾ في الآية الكرمة مما يشبه تقابلهما تقابل التضاد للإشعار بالظلمة والنور اللذين هما كالبياض والسواد.

(أو) يكونا (حرفين) معا (نحو) قوله تعالى ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ لأن اللام تشعر بالملكية المؤذنة بالانتفاع وعلى تشعر بالعلو المشعر بالتحمل والثقل المؤذن بالتضرر، فصار تقابلهما كتقابل النفع والضرر وهما ضدان، وعبر بالاكْتَسَابِ في جانب الشر، لأن الافتعال يؤذن بالعمل، والتكلف بالتطلب، والنفس في طلب المعصية المقتضية للشر لا تخلو عن شهوة، فلعلها في المعصية تعمل وتطلب، والمعنى أن النفس لا ينتفع بطاعتها غيرها، ولا يتضرر بمعصيتها غيرها، وبه يعلم أن التقدير لها نفع: أى ثواب ما كسبت من الطاعة، وعليها ضرر أى: عذاب ما اكتسبت من المعصية.

(أو) يكون بلفظين (من نوعين) من أنواع الكلمة الثلاثة والمتصور عقلا في كونه من نوعين ثلاثة أقسام: أن يكون أحدهما اسما والآخر فعلا، أو يكون أحدهما اسما والآخر حرفا، أو يكون أحدهما فعلا والآخر حرفا، لكن الموجود من هذه الثلاثة واحد، وهو ما يكون فيه أحدهما اسما والآخر فعلا (نحو) قوله تعالى ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ فقد عبر عن الموت بالاسم، وعن الإحياء المتعلق بالحياة بالفعل، ولا يخفى أن التقابل هنا اعتبارى وأن المعنى مجازى أى: ضالا فهدينا فتقابل الإحياء للموت باعتبار تعلقه بالحياة التى هى ضد، أو ملكة للموت على ما تقدمت الإشارة إليه.

(٢) الأنعام: ١٢٢.

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٣) الفتح: ٢٩.

وهو ضَرْبان: طباق الإيجاب؛ كما مر.

وطباق السلب: نحو: «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ * يَعْلَمُونَ»^(١)،

ونحو: «فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنَا»^(٢).....

ثم أشار إلى تنوع آخر في الطباق فقال أنواع الطباق (وهو) أى: الطباق باعتبار الإيجاب والسلب (ضربان) أحدهما (طباق الإيجاب) بأن يكون اللفظان المتقابلان معناهما ذكرًا موجبين (كما مر) في نحو «وَتَحْسِبُهُمْ أَيَقَاطًا وَهُمْ رُقُودٌ» فقد ذكرت اليقظة والرقاد بطريق الإثبات.

(و) ثانيهما (طباق السلب) وهو داخل في التعميم السابق في التقابل وذلك بأن يجمع بين فعلى مصدر واحد أحدهما مثبت والآخر منفي، فيكون التقابل بين الإيجاب والسلب، لا بين مدلولي الفعلين، أو يجمع بين فعلين أحدهما نفي والآخر أمر فإن النهي دال على طلب الكف عن الفعل والأمر دال على طلب الفعل، والفعل والكف متضادان، فيكون التقابل باعتبار الفعل والترك لا باعتبار مصدر الفعلين لاستوائه، وإنما جعل هذا من السلب والإثبات؛ لأن المطلوب في أحدهما من جهة المعنى سلب، وفي الآخر إثبات؛ فالأول وهو أن يجمع بين فعلى مصدر واحد أثبت أحدهما وسلب الآخر (نحو) قوله تعالى «وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ يَعْلَمُونَ» ظاهرًا من الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فإن العلم الأول منفي والثاني مثبت، وبين الإثبات والنفي فيهما تقابل في الجملة أى: باعتبار أصلهما لا باعتبار الحالة الراهنة؛ لأن المنفى علم ينفع في الآخرة، والمثبت علم لا ينفع فيها فلا تنافى بين الإثبات والنفي فيهما (و) الثاني: وهو أن يكون أحدهما أمرًا والآخر نهيًا (نحو) قوله تعالى «فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنَا» ومن المعلوم أن الخشية لا يؤمر بها وينهى عنها من جهة واحدة، بل من جهتين كما في الآية، فقد أمر بها باعتبار

(١) الروم: ٦-٧، وبين "لا يعلمون" و"يعلمون" طباق سلب بالنفي وعدمه.

(٢) المائدة: ٤٤.

ومن الطباق نحو قوله [من الطويل]:

تَرَدَّى ثِيَابَ الْمَوْتِ حُمْرًا فَمَا أَتَى
لَهَا اللَّيْلُ إِلَّا وَهِيَ مِنْ سُندُسٍ خُضِرِ

كونها لله تعالى، ونهى عنها باعتبار كونها للناس فالتنافي بين الأمر والنهى أيضا باعتبار أصلهما لا باعتبار مادة استعمالهما، فإنه لا يوجد إلا فرضا وتقديرا.

(ومن الطباق) نوع سماه بعضهم تدييجا، والتدييج من دبج المطر الأرض زينها، وأصله الديجاج وهو الحرير شبه به ما وجد بالمطر من ألوان النبات، وفسره ذلك البعض بأن يذكر في معنى من المدح أو غيره ألوانا لقصد إيجاد الكناية في تلك الألوان أو في بعضها أو لقصد التورية كذلك وأراد بالألوان ما فوق الواحد؛ لأن الأمثلة اشتملت على التدييج باثنين، ولا شك أن هذا المسمى بالتدييج داخل في الطباق؛ لأن الألوان أمور متقابلة فهي جزئية من جزئيات الطباق، وخصت باسم التدييج لتخييل وجود الألوان فيها كوجود الألوان بالمطر، فالتدييج الذى فيه الكناية (نحو قوله) أى قول أبى تمام يرثى رجلا مات فى الجهاد (تردى)^(١) أى: لبس من ترديت الثوب أخذته رداء ولبسته (ثياب الموت) أى لبس ثياب الموت (حمرا) أى: فى حال كونها محمرة بالدم، وهذا هو الذى يدل على أن المراد بالثياب الثياب الملطخة بالدم لا الثياب التى تلبس للحال؛ لأن ذلك يحوج إلى جعل الحال الذى هو قوله حمرا حالا مقدرة (فما أتى * لها) أى: فلم يأت لتلك الثياب ولم يدخل (الليل إلا وهى) أى: وتلك (الثياب من سندس) أى: من حرير تلك الثياب (خضر) فخضر خير بعد خير؛ لأن القصيدة مضمومة الروى مثلها قوله:

وقد كانت البيض القواضب فى الوغى بواتر وهى الآن من بعده بتر

ومعنى البيت أن المرثى لبس الثياب الملطخة بالدم حين قتل، ولم يدخل عليه الليل حتى صارت تلك الثياب من السندس وصارت خضرا، فقد جمع بين لونين فقط،

(١) البيت فى رثاء محمد بن حميد الطوسى، فى ديوان أبى تمام ص(٣٥٦)، والإيضاح ص(٢٩١).

.....

والأول وهو حمرة الثياب كناية عن القتل لاستلزمه إياه عرفا مع قرينة السياق، والثاني وهو خضرة الثياب كنى به عن دخول الجنة لما علم أن أهل الجنة يلبسون الحرير الأخضر، وصيرورة هذه الثياب تلك عبارة عن انقلاب حال القتل إلى حالة النعمة بالجنة، وأما التدبيح المشتمل على التورية، وهى أن يكون للفظ معنيان قريب وبعيد ويراد به البعيد كقول الحريري: فمذا غبر العيش الأخضر، وصف العيش بالاخضرار كناية عن طيبه ونعمته وكماله؛ لأن اخضرار العود والنبات يدل على طيبه ونعمته وكونه على أكمل حال، فيكنى به عن لازمه في الجملة الذى هو الطيب والحسن والكمال، والاغترار كناية عن ضيق العيش ونقصانه، وكونه في حال التلف؛ لأن اغترار النبات والمكان يدل على الذبول والتغير والراثثة، فيكنى به عن معنى هذا اللازم، وازور المحبوب الأصفر أى: مال عني المحبوب الأصفر، وفي هذا اللون وقعت التورية، فالمعنى القريب للمحبوب الأصفر هو الإنسان الموصوف بالصفرة المحبوبة، وازوراره بعده عن ساحة الاتصال، والمعنى البعيد هو الذهب الأصفر؛ لأنه محبوب وهو المراد به فكان تورية "اسود يومى الأبيض"، وبقوله "اسود" يتعلق المجرور بمذ أى: اسود يومى الأبيض مذ اغبر العيش إلخ واسوداد اليوم كناية عن ضيق الحال وكثرة الهموم؛ لأن اسوداد الزمان كالليل يناسب الهموم ووصفه بالبياض كناية عن سعة الحال والفرح؛ لأن بياض النهار يلبس ذلك، وبيض فودى الأسود، فقلوه: ابيض عطف على اسود، والفود هو شعر جانب الرأس مما يلي الأذن، وبيضاض الشعر كناية عن كثرة الحزن والهم، أو أريد به الحقيقة وأنه اتصف شعره بذلك بسبب الهم حتى رثى لى العدو الأزرق أى انتهى بى الحال من أجل ما حل من الهموم إلى أن رثى لى أى: رحمنى العدو الأزرق، ووصف العدو بالزرقة كناية عن شدة العداوة؛ لأن أشهر الناس فى العداوة وأشدهم فيها للمسلمين الروم، وأكثرهم زرق الأعين فاشتهر وصفهم بالعداوة مع زرقة أعينهم حتى صار كناية عن كل عدو شديد العداوة، ويحتمل أن يكون كناية عن

ويلحق به نحو: ﴿أَشَدُّ عَلَى الْكُفَّارِ رُحْمًا يُبْتَلَى﴾^(١)؛ فإن الرحمة
مسببة عن اللين،

شدة العداوة وصفائها من شوب خلافها؛ لأن الزرقة في الماء تدل على صفائه فكفى
لزرقة عن مطلق الصفاء الصادق بصفاء العداوة الذي هو شدتها، "فيا حبذا الموت
الأحمر" أى: حبذا فيا زائدة للتنبيه أى: أحب بالموت الأحمر، ووصف الموت بالحمرة
كناية عن شدتها؛ لأن الحمرة تدل على شدتها، فقد جمع الحريرى ألوانا من الاغبرار
والاخضرار والاصفرار والاسوداد والابيضاض والزرقة والحمرة، وقد تبين لك مما قرنا
أن الألوان كلها في كلامه كناية إلا الاصفرار فإن فيه التورية، وبذلك تبين أن جمع
الألوان لا يجب أن يكون على أنها كلها توريات أو كنايات، بل يجوز أن تجمع على أن
بعضها تورية، وبعضها كناية، وقد توهم بعضهم وجوب ذلك وهو فاسد كما تقرر.

(ويلحق به) أى: بالطباق السابق شيان، أحدهما أن يجمع بين معنيين ليس
أحدهما مقابلا للآخر، ولكن يتعلق ذلك الأحدهما بمعنى يقابل المعنى الآخر، وتعلقه
به إما لكونه بينه وبينه لزوم السببية، أو بينه وبينه لزوم آخر غير لزوم السببية وذلك
(نحو) قوله تعالى في وصف المؤمنين مع النبي صلى الله عليه وسلم (أشداء على الكفار
رحماء بينهم) فقد جمع في الآية بين الشدة والرحمة ومن المعلوم أن الرحمة لا تقابل
الشدة (فإن الرحمة) إنما تقابلها الفظاظة، والشدة إنما يقابلها اللين، لكن الرحمة (مسببة
عن اللين) إذ اللين في الإنسان كيفية قلبية تقتضى الانعطاف المستحقه، وذلك
الانعطاف هو الرحمة، فهي مسببة عن الكيفية التي هي اللين، وأصل الشدة واللين في
المحسوسات، فالشدة فيها الصلابة، واللين ضدها وهي صفة تقتضى صحة الانغماز إلى
الباطن، فقد قوبل في الآية بين معنيين هما الشدة والرحمة أحدهما وهو الرحمة له تعلق
بمقابل الشدة وهو اللين، والتعلق بينهما كون الرحمة مسببة عن اللين، ولو قيل: إن

(١) الفتح: ٢٩.

ونحو قوله [من الكامل]:

لَا تَعْجَبِي يَا سَلَمُ مِنْ رَجُلٍ ضَحَكَ الْمَشِيبُ بِرَأْسِهِ فَبَكَى

الشدة لها تعلق بمقابل الرحمة وهى الفظاظة وعدم الانعطاف لصح أيضا؛ لأن عدم الانعطاف لازم للشدة التى هى كيفية قلبية توجب عدم الانعطاف لمستحقه، ومن هذا القسم قوله تعالى ﴿وَمَنْ رَحِمْتَهُ جَعَلْ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَلَتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾^(١) لأن ابتغاء الفضل يستلزم الحركة المقابلة للسكون وكذا قوله تعالى أغرقوا فأدخلوا نارا لأن إدخال النار يستلزم الإحراق المقابل للإغراق لاستلزام أحدهما توقد النار والآخر إطفاءها، وقد تقدم فيه وجه آخر من المقابلة وهذا الملحق يدخل فى التفسير السابق للطباق ضرورة وجود مطلق التنافى فى طرفيه، وعلى تقدير دفع ذلك عن كلام المصنف، فحملة على أن المراد بالمقابلة فى الجملة أن تكون بأحد الأوجه الأربعة فقط يفيد دلالة كل على معنى يقابل الآخر بنفسه من غير تعيين واحد منهما، فلا يندفع عن كلام الشارح لإدخاله فى الجملة ما يكون بأي اعتبار فيدخل هذا القسم قطعا كما أشرنا إليه فيما تقدم فافهم.

(و) الثانى: أن يجمع بين معنيين غير متقابلين ولا يستلزم ما أريد بأحدهما ما يقابل الآخر، ولكن عبر عنهما بلفظين يتقابل معناهما الحقيقيان (نحو قوله:

لَا تَعْجَبِي يَا سَلَمُ مِنْ رَجُلٍ ضَحَكَ الْمَشِيبُ بِرَأْسِهِ فَبَكَى^(٢)

أى: فبكى ذلك الرجل من مفارقة ألوان لذات الشبيبة، وتذكر عوارض الشيب وسلم منادى مرخم وبعد هذا البيت :

(١) القصص: ٧٣.

(٢) البيت لدعبل الخزاعى الرافضى.

ويسمى الثاني إيهام التضاد.....

قد كان يضحك في شبيبته والآن يحسد كل من ضحكا
لا تأخذا بظلامتى أحدا قلبى وطرفى فى دمنى اشتركا

فقد جمع بين الضحك والبكاء والمراد بالضحك ظهور المشيب من باب التعبير باللازم عن الملزوم؛ لأن الضحك الذى هو هيئة للفم معتبرة من ابتداء حركة وانتهاء إلى شكل مخصوص يستلزم عادة ظهور البياض، أعنى بياض الأسنان، فعبر به عن مطلق ظهور البياض فى ضمن الفعل، فكان فيه تبعية المجاز المرسل، ويحتمل أن يكون شبه حدوث الشيب بالرأس بالضحك بجامع أن كلا منهما معه وجود لون بعد خفائه فى آخر، ثم قدر استعارة لفظ الضحك لذلك الحدوث، وعبر عنه بالفعل، فعليه يكون ضحك استعارة تبعية، ويكون المراد بالمشيب موضع الشعر من الرأس، ويحتمل على بعد أن يريد بالمشيب الجلد من الرأس، ويريد بالرأس مجموع العظم والجلدة، ويكون قد شبه انفتاح موضع الشعر عن بياض الشيب بالضحك فى وجود انفتاح عن لون خفى، كما يقال: ضحك الورد أى: انفتح، فتكون الاستعارة تبعية أيضا، وعلى كل تقدير فالمراد بالضحك معنى لا يقابل البكاء؛ لأن حاصل المقصود ظهور المشيب، وإنما التقابل بين الضحك والبكاء باعتبار معنييهما الأصليين.

(ويسمى) هذا (الثانى) وهو ما يكون التقابل فيه بين المعنيين الأصليين دون المعنيين المرادين فى الحالة الراهنة (إيهام التضاد) لأن المعنيين المرادين كما بينا فى المثال لا تضاد بينهما، ولكن يتوهم التضاد من ظاهر اللفظين باعتبار معنييهما الأصليين، والفرق بين التدييج الذى فيه الكناية، وبين إيهام التضاد -مع أن المراد فى كل منهما لا يقابل به الآخر فى الحالة الراهنة- أن الكناية الكائنة فى التدييج يصح أن يراد بها معناها الأصلى فينافى مقابله بخلاف إيهام التضاد فلا يصح فيه معناه الأصلى، تأمله.

المقابلة

ودخلَ فيه ما يختصُّ باسم المقابلة؛ وهي أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو أكثر، بما يُقابلُ ذلك على الترتيب، والمراد بالتوافق خلاف التقابل؛

ثم نبه على جزئى من جزئيات الطباق يسمى باسم مخصوص، وإنما نبه عليه لما فيه من خصوص وتفصيل في أمثلته، وللتنبية على أن من جعله قسما مستقلا من البديعيات المعنوية فقد غفل فقال:

المقابلة:

(ودخل) أى: دخل في الطباق لشموله التفسير السابق له (ما) أى قسم منه (يختص باسم المقابلة) من دون سائر أقسام الطباق، والسكاكى وغيره جعلاه قسما مستقلا من المحسنات المعنوية، وليس ذلك بصحيح كما يشهد به تفسير الطباق بالنظر إلى تفسير المقابلة وأمثلتها، وإلى ذلك أشار بقوله (وهو) أى ما يختص باسم المقابلة (أن يؤتى بمعنيين متوافقين أو) يؤتى (بأكثر) من المعنيين (ثم) يؤتى بعد المعنيين أو المعانى (بما يقابل ذلك) المأتى به من المعنيين المتوافقين أو المعانى المتوافقة (على الترتيب) أى يكون ما يؤتى به ثانيا مسوقا على ترتيب ما أتى به أولا، بحيث يكون الأول للأول والثانى للثانى إلى آخره، وإنما دخل ما يسمى بالمقابلة في الطباق؛ لأن فيه الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة أى: من غير تفصيل وتعيين لكون التقابل على وجه مخصوص دون آخر؛ لأن ذلك لا يشترط في الطباق حتى يمكن إخراج المقابلة عن الطباق فصدق حده عليها.

(والمراد بالتوافق) في قولنا: في تفسير ما يختص باسم المقابلة وهو أن يؤتى بمعنيين متوافقين (خلاف التقابل) أى: المراد بالتوافق في ذلك عدم التقابل وعدم التناقى، فيشمل المناسبين كما يأتى في مراعاة النظر، ولذلك توجد المقابلة معه، وشمل المتماثلين في أصل الحقيقة مع عدم التناسب في المفهوم كمصدق القائم والإنسان، وشمل الخلافين كالإنسان والطائر، فلما لم يشترط فيها تناسب ولا تماثل ولا غيرهما شمل

نحو: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾^(١)، ونحو قوله^(٢) [من البسيط]:

مَا أَحْسَنَ الدِّينَ وَالْدُّنْيَا إِذَا اجْتَمَعَا وَأَقْبَحَ الْكُفْرَ وَالْإِفْلَاسَ بِالرَّجُلِ
وَنَحْوُ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيَّاهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا
مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيَّاهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾^(٣)،

الكل، وقد عرفت أن المقابلة يكفى في وجودها مطلق التعدد من الطرفين الشامل للاثنيـة ولما فوقها، فدخل في ذلك مقابلة الاثنـين بالاثنـين (نحو) قوله تعالى ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾ ففي أحد الطرفين الضحك والقلة وهما أيضا متوافقان كذلك، وقد قابل الأول من الطرف الثانى وهو البكاء بالأول من الطرف الأول وهو الضحك، والثانى وهو الكثرة من ذلك الطرف الثانى يقابل الثانى من الأول وهو القلة.
(و) دخل في ذلك أيضا مقابلة الثلاثة بالثلاثة (نحو قوله:

ما أحسن الدين والدنيا إذا اجتمع وأقبح الكفر والإفلاس بالرجل
فالحسن والدين والغنا وهو المعبر عنه بالدنيا متوافقة لعدم التناقى بينها، وقد قبولت بثلاثة وهى القبح والكفر والإفلاس الأول للأول والثانى للثانى والثالث للثالث، وهى متوافقة أيضا لعدم التناقى بينها وإن كانت خلافية.

(و) دخل في ذلك أيضا مقابلة الأربعة بالأربعة (نحو) قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ
أُعْطِيَ وَاتَّقَىٰ * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنِيَّاهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾ فهذا طرف من المقابلة اجتمع فيه متوافقات خلافية أربعة، وهى الإعطاء والتقى والتصديق بالحسنى وهى كلمة التوحيد التى هى لا إله إلا الله، والتيسير لليسر وهى الجنة، والطرف الآخر هو قوله تعالى ﴿وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ * فَسَنِيَّاهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ فهذه أربعة أخرى

(١) التوبة: ٨٢.

(٢) البيت لأبى دلامة، وقيل أبو لامة، فى المصباح ص١٩٣، الإيضاح ص٤٨٦، والإشارات ص٦٣.

(٣) الليل: ٥-١٠.

المرادُ باستغنى: أنه زهدَ فيما عند الله تعالى كأنه مستغنٍ عنه؛ فلم يتق، أو استغنى بشهوات الدنيا عن نعيم الجنة؛ فلم يتق.

تقابل الأولى على الترتيب البخل المقابل للإعطاء والاستغناء المقابل للتقوى والتكذيب المقابل للتصديق، والتيسير للعسرى المقابل للتيسير لليسرى، ومجموع مدلول التيسير للعسرى هو المقابل لا المجرور فقط، فلا يرد أن المجرور لا يستقل فلا تقع به المقابلة، وقد ظهرت المقابلة بين كل فرد وما يقابله إلا الاستغناء مع التقوى فإن التقوى إما أن تفسر برعاية أوامر الله تعالى ونواهيه والاعتناء بها خوفاً منه تعالى أو محبة فيه، أو تفسر بنفس خوف الله أو محبته الموجب كل منهما لتلك الرعاية والاستغناء إن كان معناه عدم طلب المال لكثرتة فلا يقابل التقوى بذلك المعنى، وإن كان معناه عدم طلب الدنيا للقناعة فكذلك وإن كان شيئاً آخر فمعه خفاء، فأراد بيان معناه لتتضح مقابله للتقوى فقال (والمراد باستغنى: أنه زهد فيما عند الله تعالى) من الثواب الأخرى فصار بتركه طلبه (كأنه مستغن عنه) أى: لا يحتاج إليه مع شدة احتياجه إليه لو كان له ميز، وذلك أن العاقل لا يترك طلب شيء إلا إن كان مستغنياً عنه، فعبّر بالاستغناء عن ترك طلب ما عند الله تعالى على وجه الترفع عنه إنكاراً له، وترك طلبه كذلك كفر، وإذا كان كافراً (فلم يتق) الكفر (أو) المراد باستغنى أنه (استغنى بشهوات الدنيا) المحرمة (عن) طلب (نعيم الجنة) إما أن يكون ذلك على وجه يؤديه إلى إنكار النعيم فيكون كافراً ويعود إلى الوجه الأول، وإما أن يكون ذلك سفهاً وشغلاً باللذة المحرمة العاجلة عن ذلك النعيم، وأياً ما كان (فلم يتق) أيضاً، وإنما قيدناه باللذة المحرمة؛ لأن كل من لم يرتكب المحرمة أصلاً لا يخلو شرعاً وعادة من طلب النعيم الأخرى، وإنما المستلزم لعدم التقوى هو الاستغناء بالشهوات المحرمة، فعدم الاتقاء ليس هو نفس الاستغناء بالشهوات بل الاستغناء ملزومه؛ لأنه فسر الاستغناء بالشغل بمحرم والشغل بالمحرم يستلزم نفى التقوى التي هي الطاعة، بخلاف تفسيره بالزهد فيما عند الله تعالى بمعنى الكفر بما عنده تعالى، فهو أظهر في الدلالة، وإن كان الكفر ملزوماً لنفى التقوى التي هي

وزاد السكاكى: وإذا شُرطَ هنا أمرٌ، شُرطَ ثَمَّةَ ضِدُّهُ؛ كهاتين الآيتين؛
فإنه لما جُعِلَ التيسيرُ مشتركاً بين الإِطاءِ والاتِّقاءِ والتصديقِ، جُعِلَ ضِدُّهُ

الطاعة على هذا النمط أيضاً، وقد تحقق أن الاستغناء ملزوم لنفى النفى كأن التقابل بينهما من الملحق الذى هو أن لا يتقابلا بأنفسهما، ولكن يستلزم أحدهما ما يقابل به الآخر كما فى قوله تعالى ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ هكذا قيل، ولك أن تقول: متى فسر الاستغناء بالشغل بالشهوات المحرمة، أو بالكفر كان مضادا للتقوى، فلا تضمن، اللهم إلا أن يراد الشغل بمطلق الشهوات لجريان العادة أن الشغل بمطلق الشهوة يستلزم غالبا ارتكاب محرم، وذلك الارتكاب ضد التقوى ولكن المناسب لقوله تعالى ﴿وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى﴾ تفسيره بالمعصية التى معها الكفر، أو يراد بالاستغناء مجرد عدم الطلب، ولما كان سببه الشغل بالشهوة المحرمة أو الكفر كان ملزوما لعدم الطاعة التى هى التقوى، تأمله.

ثم أشار إلى ما زاده السكاكى فى تحقيق المقابلة بقوله (وزاد السكاكى) فى تعريف المقابلة قيدا آخر لا تتقرر حقيقتها عنده إلا به، وذلك أنه قال: هى، أى: المقابلة أن يجمع بين شيئين متوافقين أو أكثر وضديهما (وإذا شرط هنا) يعنى فى المتوافقين أو المتوافقات المأتى بهما أو بها أو لا (أمر) يشترك فيه المتقابلان أو المتقابلات (شرط ثمة) أى: شرط فى ضدى المتوافقين أو أضداد المتوافقات المأتى بهما أو بها ثانيا (ضده) أى: شرط ضد ذلك الأمر المشروط أولا وذلك (كـ) ما فى (هاتين الآيتين) الكريمتين، وهما ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى * وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى * فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى * وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى * وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى * فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ (فإنه لما جعل التيسير مشتركا بين الإِطاءِ والاتِّقاءِ والتصديقِ جعل ضده) أى: ضد التيسير، وهو التعسير المفاد بقوله تعالى: ﴿فَسَنِيَرُهُ لِلْعُسْرَى﴾ لأن التيسير المتعلق باليسرى والعسرى أريد به جعله ملحقا باليسرى أو العسرى، واليسرى تضمنت التيسير الذى هو جعله ميسرا له كل ما يريد، ولذلك فسرت بالجنة، والعسرى تضمنت التعسير الذى

مشاركاً بين أضدادها.

مراعاة النظر

ومنه: مراعاة النظر، ويسمى التناسب والتوفيق، وهو جمع أمر وما

يناسبه لا بالتضاد؛

هو جعله يتعسر عليه كل راحة ولطف، ولذلك فسرت بالنار، فالتعسير على هذا قد جعل (مشاركاً بين أضدادها) أى: أضداد الأمور المذكورة أولاً وأضدادها المشتركة في التعسير هي البخل والاستغناء والتكذيب، والمراد بالشرط هنا ما يجتمع فيه المتوافقان أو المتوافقات لا الشرط المعروف؛ لأن التيسير والتعسير الممثل بهما لذلك ليسا شرطين كما لا يخفى، وحاصله أن شرط المقابلة أن يذكر في طرف منه معنى يشترك المتوافقان فيه أو المتوافقات إن ذكر مقابله كذلك في الطرف الآخر، وعلى هذا لا يكون قوله:

ما أحسن الدين والدنيا إذا اجتماعاً وأقبح الكفر والإفلاس بالرجل

من المقابلة ضرورة أنه ذكر للمتوافقين الأولين ما اشتركا فيه وهو الاجتماع، ولم يذكر ضده في مقابليهما الذي هو الافتراق، وفي التعبير عما يشترك فيه المتوافقات بوجه من الوجوه بالشرط نوع خفاء كما لا يخفى، وإنما أخرج المقابلة الداخلة في التطابق عن الملحق بالتطابق مع أن المتبادر أن الذى ينبغى هو ذكر الداخل قبل الملحق للخلاف في هذا الداخل هل هو من التطابق أو لا؟ فناسب ذكر المتفق وما ألحق به. ثم ذكر المختلف فيه:

مراعاة النظر:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (مراعاة النظر) أى ما يسمى بمراعاة النظر (ويسمى التناسب والتوفيق) والاتلاف والتلفيق (أيضاً) ويؤخذ من معناه وجه التسمية كما سيذكر الآن (وهو) أى المسمى بمراعاة النظر (جمع أمر وما يناسبه) أى أن يجمع بين أمرين متناسبين أو أمور متناسبة (لا بالتضاد) بل بالتوافق في كون ما جمع من واد واحد لصحته في إدراك، أو لمناسبة في شكل، أو لتوقف بعض على بعض، أو ما أشبه شيئاً

نحو: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ»^(١)، وقوله [من الخفيف]:

كَالْقَسِيِّ الْمُعْطَفَاتِ بَلِ الْأَسَدِ هُم مَبْرِيَّةٌ بَلِ الْأَوْتَارِ

من ذلك، وبهذا القيد خرج الطباق؛ لأنه جمع بين أمرين متفقين فأكثر بالتضاد، وقد تقدم أن المراد بالتضاد مطلق التقابل، ومطلق التنافي في الجملة، ولما كان في هذا الجمع رعاية الشيء مع نظيره، أى: شبهه أو مناسبه سمي مراعاة النظر، والجمع في هذا الباب أيضا قد يكون بين أمرين (نحو) قوله تعالى: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ» أى: يجريان بحساب معلوم المقدار في قطعتهما للأبراج والأدراج الفلكية لا يزيدان عليه ولا ينقصان ذلك تقدير العزيز العليم، فقد جمع بين أمرين، وهما الشمس والقمر ولا يخفى تناسبهما.

(و) قد يكون ذلك الجمع بين أمور ثلاثة (نحو قوله) في صفة الإبل المهازِيل (كالقسي)^(٢) جمع قوس وهى معلومة (المعطفات) أى المنحنيات، وهو وصف القوس بالتعطيف من باب الوصف الكاشف أو المؤكد؛ إذ لا يكون إلا كذلك (بل) هى كـ (الأسهم) جمع سهم (مبرية) أى: منحوتة، ووصفها بالنحت أى النجارة كوصف القوس بالتعطيف (بل) هى كـ (الأوتار) جمع وتر وهو الخيط الجامع بين طرفي القوس فقد جمع بين أمور ثلاثة متناسبة لتقارنهما غالبا في الخيال، وهى القسي والسهام والأوتار، قيل: القصد من تشبيه مهازِيل الإبل بهذه الأشياء بيان انتهائها في الهزال، فشبهها أولا في ضعفها بالقسي، ثم أضرب إلى تشبيهها بما هو أدق من القسي وهى السهام، ثم أضرب إلى ما هو أدق من السهام وهو الوتر، وهذا ظاهر غير أن جل السهام أدق عادة من الوتر فلا يتم هذا الترتيب، وقيل: إنه شبهها عند الانعطاف بالقسي، وعند عدمه بالسهام وعند اجتماعهما بالوتر لجمعه الطرفين المنعطفين

(١) الرحمن: ٥٠.

(٢) البيت للبحتري في شرح عقود الجمان (٧٥/٢)، والتلخيص ص (٨٨)، والمصباح

ص (٢٥٠).

ومنها^(١): ما يسمّيه بعضهم: تشابه الأطراف؛ وهو أن يَخْتَمَ الكلام بما يناسب ابتداءه في المعنى؛ نحو: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»^(٢)،

من القوس، وهذا الوجه الأخير لا يكاد يتحقق؛ فإن الإبل ليس لها في ذاتها امتداد كالسهام، ولا الجمع بين الامتداد والتعطف كما في هيئة الوتر مع القوس، على أن هذا الأخير لو تم لكان الواجب تشبيهها بمجموع الوتر والقوس كما لا يخفى.

(ومنها) أى: ومن مراعاة النظر التي هي نوع من البديع المعنوى (ما) أى قسم (يسميه بعضهم تشابه الأطراف، وهو) أى: القسم الذى يسمى من المراعاة تشابها هو (أن يَخْتَمَ الكلام بما يناسب ابتداءه في المعنى) إما لكون ما ختم به كالعلة لما بدأ به، أو العكس، أو كالدليل عليه، أو نحو ذلك، وإنما كان هذا نوعا خاصا؛ لأن المراعاة هي مطلق الجمع بين المتناسبين سواء كان أحدهما في الختم والآخر في الابتداء، كما في تشابه الأطراف أو كانا معا في الابتداء كما تقدم في المثال، أو في الاختتام، أو في التوسط، والمراد بالكلام هنا ما يقصد من التراكيب المفيدة سواء كانت جملة واحدة أو أكثر، وذلك (نحو) قوله تعالى «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» فإن عدم إدراك الأبصار له وهو مدلول الجملة الأولى يناسبه قوله: اللطيف، وكونه مدرك الأبصار، وهو مدلول الجملة الثانية يناسبه قوله الخبير، أما مناسبة الخبير لإدراكه الأبصار فظاهرة؛ لأن الخبير من له العلم بالخفيات، ومن جملة الخفيات بل الظواهر الأبصار فيدركها، وأما مناسبة اللطيف لكونه لا تدركه الأبصار فلا تظهر إلا لو أريد باللطيف اللطيف العرفي، وهو أن يدق الشيء بحيث لا يظهر فإنه يناسبه أنه لا يرى، لكن لا يراد ذلك هنا لاستحالة، وإنما المراد باللطيف: الرفيق الموصل

(١) أى من مراعاة النظر.

(٢) الأنعام: ١٠٣.

وَيُلْحَقُ بِهَا نَحْوُ: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ
يَسْجُدَانِ﴾^(١)،

الأنفاع بلطف ولطف، اللهم إلا أن يراد باللطيف لازمه تجوزاً، وهو كونه خفياً في ذاته أو يكون معنى المناسبة ما يكون باعتبار الأصل على وجه الإيهام فافهم. ومن لطيف الختم بالمناسبة وخفيها قوله تعالى ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَلَهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٢) فإن المناسب في بادئ الرأي وهو أن يقال: فإنك أنت الغفور الرحيم مكان أنت العزيز الحكيم، وعند التفتن والتأمل الصائب يفهم أن المناسب هو ما ذكر وهو ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ وذلك أن المحدث عنهم عصاة يستحقون العقوبة، والغفران لمن يستحق العقوبة إنما يكون من العزيز أى القاهر الغالب الذى لا يعترض على أمره، إذ العزيز مأخوذ من عز إذا غلب، ثم لما ذكر أن المغفرة للمذنب إنما تكون من العزيز الغالب الذى لا اعتراض على أمره ناسب زيادة الحكيم دفعا لما يتوهم من أن العفو عن المستحق خال عن الحكمة، فذكر الحكيم إشارة إلى أن فعله ذلك لحكمة وسر يراعى قهراً وعدلاً، فكأنه يقال: إن تغفر لهؤلاء المذنبين فأنت أهل لذلك؛ إذ لا اعتراض عليك لعزتك، ومع ذلك ففعلك لا يخلو عن حكمة ولو أخفيت عن الخلق.

(ويلحق بها) أى ويلحق بمراعاة النظر أمر نسبته للمراعاة كنسبة إيهام التضاد للطباق، وذلك الأمر هو أن يجمع بين معنيين غير متناسبين فى أنفسهما لعدم وجود شىء من أوجه التناسب من تقارن أو عليّة أو دلالة أو نحو ذلك، ولكن عبر عنهما بلفظين بينهما تناسب باعتبار أصل استعمالهما فى معنيهما، ولو لم يقصد المعنيان المتناسبان فى الحالة الراهنة وذلك (نحو) قوله تعالى ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ* وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾) أما تناسب الشمس والقمر فظاهراً، وقد تقدم ولم يقصد التمثيل باعتبارهما فقط، ولكن قصد التمثيل باعتبارهما مع النجم، إذ النجم فى أصل معناه

(٢) المائدة: ١١٨.

(١) الرحمن: ٥-٦.

ويسمى إيهام التناسب.

الإرصاد

ومنه: الإرصاد، ويسميه بعضهم: التَّسْهِيم؛ وهو أن يُجْعَلَ قبل العَجْزِ من الفقرة أو من البيت ما يدل عليه

المتبادر يناسب الشمس والقمر؛ لأنه يقترن معهما في الخيال لكونه جسما نورانيا سماويا ففيه باعتبار معناه الأصلي المتبادر مناسبة، وأما باعتبار المراد منه في هذا الاستعمال فلا يناسبهما، إذ هو النبات الذي لا ساق له، والشجر ما له ساق مما ينبت في الأرض والمراد بسجودهما انقيادهما لما يراد منهما، فكأنهما خاضعان مستسلمان بالقول والفعل لما يراد منهما.

(و) لأجل أن معنى هذا القسم في الحالة الراهنة لا يناسب، وإنما يناسب باعتبار أصل المعنى الغير المناسب (يسمى إيهام التناسب) لتخيل الوهم فيه المناسبة باعتبار ما يتبادر كما مر في إيهام التضاد، ولذلك قلنا: إن نسبته من المراعاة كنسبة إيهام التضاد من المطابقة.

الإرصاد:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (الإرصاد) أى: ما يسمى بالإرصاد والإرصاد في اللغة هو نصب الرقيب في الطريق ليدل عليه أو ليراقب من يأتى منها، يقال رصدت، أى: راقبت، وأرصدته جعلته يرصد، أى: يراقب الشيء (ويسميه) أى: ويسمى هذا الإرصاد (بعضهم التسهيم) والتسهيم جعل اليرد، أى: الثوب ذا خطوط كأنها فيها سهام، وسيأتى قريبا وجه التسمية بكل من الاسمين.

(وهو) أى: والبديع المعنوى المسمى بالإرصاد والتسهيم (أن يجعل قبل العجز من الفقرة أو من البيت ما يدل عليه) أى: أن يجعل قبل العجز مما ذكر ما يفهم منه ذلك العجز فما يدل نائب فاعل يجعل، ثم لما كان ليس من شرطه أن يجعل هنالك ما يفهم به العجز ولو توقف ذكر الفهم على معرفة الروى، فأحرى إذا وجد هنالك ما يفهم

به المقصود ولو لم يعرف الروى زاد قوله (إذا عرف الروى) أى: الشرط فى كونه إرسادا هو أن يفهم مما جعل هنالك العجز، ولو توقف الفهم على معرفة الروى والبيت معلوم، والفقرة ما هو من النثر بمنزلة البيت من الشعر فى كونه يلتزم فى ختم ما بعده ما التزم فيه، والروى هو الحرف الملتزم فى ختم الأبيات، أو الفقر وأصل الفقرة عظم الظهر، ثم استعير لحتى يصاغ على هيئة عظم الظهر، ثم استعير للكلام لو ضم إليه غيره التزم فى المضموم الحرف الآخر الكائن فى المضموم إليه، ولذلك قلنا: إنها بمنزلة البيت من الشعر، وتسمى كل قطعة مما التزم آخره ذلك الحرف فقرة، فقول الحريرى: هو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه فقرة، وقوله: ويقرع الأسماع بزواجر وعظمه فقرة أخرى، إذ كل منهما بمنزلة البيت فيما ذكر، والسجع هو الكلام الملتزم فيه حرف آخره فهو قريب من الفقرة، أو هو نفسها فى المصدوق شبه بحلى يطبع بالجواهر فأضمر التشبيه فى النفس استعارة بالكناية وأضاف إليه الطبع الذى هو من لوازم المشبه به، وقرع الأسماع بزواجر الوعظ إسماع الموعظة على وجه محرك للمقصود، ومن أجل أن الشرط هو أن يجعل هنالك ما يفهم العجز ولو مع الحاجة إلى معرفة الروى، كان من الإرساد قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^(١) فقد عرف أن العجز هو "يختلفون" من معرفة الروى، وأنه نون بعد الواو كما كان ذلك قبل هذه الآية وفيما بعدها، ولولا تلك المعرفة لتوهم أن العجز هو "فيما فيه اختلفوا" ليطابق قوله: "فاختلفوا" لكن معرفة الروى أعانت على ذلك، والمراد بالعجز هنا فى البيت القافية فيه وهى الكلمة الأخيرة منه وقيل هى من المحرك السابق لساكنين وقعا آخرها وأما العجز من الفقرة فهو ما يماثل القافية من الشعر ومن الإرساد قوله:

(١) يونس: ١٩.

أحلت دمي من غير جرم وحرمت بلا سبب يوم اللقاء كلامي^(١)
فليس الذى حللته بمحلل وليس الذى حرّمته بحرام
فإنه لولا معرفة الروى، ومعرفة أن القافية على وزن فعال لتوهم أن
العجز هو أن يقال بمحرم مكان الحرام؛ لأنه المناسب لقوله: بمحلل ولقوله
أحلت وحرمت، وبهذا علم أن المراد بمعرفة العجز معرفة صيغته وما يختم به،
كما فى هذا المثال، وأن المعرفة قد لا يكفى فيها الروى؛ لأن الدلالة إنما تمت
بمعرفة صيغة القافية، وأما معرفة مادته فى الجملة فلا تكفى، اللهم إلا أن يكون
ثم صيغ يقبلها المحل، ولم يدل الدليل على مخصوص منها فيكفى المشترك بين
تلك الصيغ، وإنما قلنا: أن المقصود هنا الصيغة؛ لأنه قد عرف من قوله كلام
أن الروى ميم، وعرف من قوله: أحلت وحرمت وليس الذى حرّمته أن مادة
العجز من التحريم، ولم يكف ذلك فى كونه إرصادا عندهم هنا لاحتمال أن
تكون صيغة العجز أن يقال: بمحرم، وعينت صيغة القافية الأولى أن الذى
يقال هو بحرام لا بمحرم، فالصواب على هذا أن يقال: إذا عرف الروى أو مع
معرفة صيغة القافية أو ما يشبهها من النثر، كذا قيل: ولك أن تقول: اقتصار
المصنف فى المعرفة على الروى صحيح؛ لأن معرفته تستلزم معرفة ما يلازمه،
وذلك كاف فى معرفة العجز؛ لأن المراد معرفة مادة الروى وما يلازمه كما
تقدم فى كلام وحرام؛ لأن الألف لازمة، وأما معرفة خصوص الصيغة من كل
وجه فليس بمطلوب على ما ننبه عليه بعد فتأمله.

ووجه تسمية ما يدل على العجز إرصادا ظاهرا؛ لأن الإرصاد كما تقدم
نصب المراقب على الطريق ليدل عليه، أو على ما أتى منه، وما يدل على العجز نصب

(١) البيت فى الإيضاح ص(٢٩٧) بتحقيق د/عبد الحميد هندوى، ينسب للبحترى.

نحو: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(١)،

ليدل على صيغته وختمه، وأما وجه تسميته تسهيما فلاجل أن ما وضع كذلك مزيد في البيت أو الفقرة ملازم له ليزينه بدلالته على المقصود من عجزه، فصار بمنزلة الخطوط في الثوب المزينة فيه لتزينه، ثم مثل للإرصاد في الفقرة فقال: وذلك (نحو) قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ فإن مادة العجز دل عليها قوله تعالى (وما كان الله ليظلمهم) إذ يفهم منه بعد قوله (ولكن كانوا أنفسهم) أن العجز هو من مادة الظلم؛ إذ لا معنى لقولنا مثلا: وما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم ينفعون أو يمنعون من الهلاك أو نحو ذلك، ويعين كون المادة من الظلم محتومة بنون بعد واو معرفة الروى الكائن فيما قبل الآية، إذ قبلها^(٢) ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلِذِي الْأَخْزَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ* جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ كَذَلِكَ يَجْزِي اللَّهُ الْمُتَّقِينَ* الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٣) فقد ظهر أن الفقر رويها نون قبله واو أو ياء، وذلك يدل بعد معرفة المادة أنها محتومة بنون قبلها واو أو ياء، وبه يعلم كما تقدم أنه لا يتعين خصوص صيغة العجز، وأن الروى مع ما يلزمه يكفى في فهم الصيغة، وإنما قلنا لا يتعين؛ لأنه لو قيل في غير القرآن مثلا بعد الفقرة السابقة: ولكن كانوا

(١) العنكبوت: ٤٠.

(٢) الذى قبل الآية التى ذكرها المصنف قوله تعالى: ﴿وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم..﴾ الآية. ولكن المصنف خلط بين آيتي النحل والعنكبوت، وآية النحل هي: ﴿وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾.

(٣) النحل: ٣٠، ٣٢.

وقوله [الوافر]:

إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَدَعَّهُ وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ

المشاكلة

ومنه: المشاكلة؛ وهي ذكر الشيء بلفظ غيره؛

أنفسهم ظالمين لكفى ولكن من المعلوم بالإرصاد؛ لأن الياء والواو يتعارضان في القافية وما يناسبها من الفقرة، ومثل للإرصاد في البيت فقال (و) ذلك (نحو قوله:

إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع^(١)

فإن قوله: إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما: يدل على أن مادة القافية من معنى الاستطاعة المثبتة؛ إذ لا يصح أن يقال: إذا لم تستطع شيئا فدعه وجاوزه إلى ما لا تستطيع أو جاوزه إلى كل ما تشتهي أو إلى فعل ما تعرض لك إرادته ولو كنت لا تستطيعه أو نحو ذلك، والذوق شاهد صدق في ذلك، والروى يدل على أن تلك المادة تحتم بالعين قبلها ياء، وليس ذلك إلا لفظ تستطيع فلا يصح، وجاوزه إلى ما تطبيق لعدم وجود الروى فيه، وتعين خصوص الصيغة هنا من كل وجه لعدم وجدان غيرها وعدم صلاحية سواها في المحل، ولا إشكال في ذلك.

المشاكلة:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (المشاكلة) أى النوع المسمى بالمشاكلة (وهو) أى: وذلك النوع من البديع المعنوى المسمى بالمشاكلة هو (ذكر الشيء بلفظ غيره) أى: ذكر المعنى ملتبسا في ذلك الذكر بالإتيان بلفظ غير ذلك المعنى، فالباء في "بلفظ" للملابسة، ولا يخفى أن تعلق الذكر بالمعنى كما هنا صحيح من باب نسبة ما للدال للمدلول، وخرج بقوله: بلفظ غيره الذكر المتعلق بالحقيقة، ودخل فيه جميع أنواع

(١) البيت في الإيضاح ص(٢٩٧) وهو منسوب لعمر بن معد يكرب.

لوقوعه في صحبته، تحقيقاً أو تقديرًا:

المجاز؛ لأن الذكر فيها واقع في معانيها في ألفاظ غيرها على ما تقدم من البحث في الاستعارة بالكناية.

قوله (لوقوعه في صحبة غيره) يتعلق بذكر، أى: ذكره لأجل وقوعه .. إلخ، أو وقت وقوعه، وذلك كما لو قيل لك: أسقيك ماء، فقلت: بل اسقني طعاما، فقد ذكرت الإطعام بلفظ السقى لوقوعه في صحبة السقى، ومعنى الوقوع في صحبة الغير أن ذلك الشيء وجد مصاحبا للغير، بمعنى أنه ذكر هذا عند ذكر هذا كما في المثال، أو عند حضور معناه، فشملت الصحبة الذكرية والصحبة العلمية؛ لأنها في التقدير كالمذكورة، وإلى ذلك أشار بقوله (تحقيقاً أو تقديرًا) أى: ذكره بلفظ الغير لوقوعه في صحبة ذلك الغير صحبة تحقيق بأن يذكر عند ذكره، أو صحبة تقدير للعلم به فصار مقدر الذكر كالمذكور، وإذا كان معنى الوقوع في الصحبة ما ذكر خرج جميع أنواع المجاورة؛ لأن شيئا منها لا تكون علة ذكره وقوعه في صحبة الغير ذكرا أو تقديرًا، أما ما سوى المجاز الذى علاقه المجاورة كالظرف مع المظروف، والملازمة كالجزم مع الكل فظاهر، وأما الذى علاقه المجاورة أو الملازمة، فليس العلة فيهما صحبة الذكر، بل صحبة متقرر قبل الذكر، هذا إن جعلت اللام في "لوقوعه" للتعليل، وإن جعلت توقيتية كما تقدم أيضا فالإخراج حينئذ أظهر؛ لأن شيئا منها ليس من شرطه أن يذكر وقت صحبته للغير، ولهذا قيل المشاكلة ليست من الحقيقة ولا من المجاز، وقيل: إنها من المجاز؛ لأن العلاقة الحاصلة بالصحبة الذكرية والتقديرية ولو لم يذكرها القوم يؤخذ اعتبارها من المجاورة، وكون علاقة المجاز لا بد فيها من التقدم إنما ذلك في الأغلب، أو نقول سبقت هنا أيضا فإن قصد الإتيان به وإيقاعه في صحبة غيره سابق على ذكره بلفظ غيره مصاحبا له وهذا هو الذى يراعى من يقول إن فيه مجاورة المقارن في الخيال، وإلا فلا يخفى أن ليس هناك لزوم خيال سابق عن قصد والذكر، والتحقيق أن المشاكلة من حيث إنها مشاكلة ليست حقيقة ولا مجازا؛ لأنها مجرد ذكر المصاحب بلفظ

غيره لاصطحابهما، ولو كان نحو هذا القدر يكفى في التجوز؛ لصح التجوز في نحو قولنا: جاء زيد وعمرو بأن يقال جاء زيد وزيد مراداً به عمرو لوقوعه في صفة الغير ولا يصح، بل المشاكلة أن يعدل عن لفظ المعنى إلى لفظ غيره في أماكن يستظرف فيها ذلك، ولهذا قيل: إنها يجوز أن يكون لفظها مجازاً، وأن لا يكون كذلك فتجامعه وليست نفسه، وكونها مجازاً إما باعتبار حكاية اللفظ المجازى عن المصاحب، كما تقول لمن تريد أن تطلب منه مالا وقد قال لك: رأيت اليوم أسداً بلبده في الحمام أعطني أسداً بلبده من مالك تريد أعطني شيئاً طائلاً من مالك من غير أن تعتبر أن المعبر عنه في لفظك أنت بالأسد شبهته بشيء أو باعتبار تشبيهه بالمذكور، كأن تعتبر أن المال المطلوب بمنزلة الأسد في المهابة والفتك في الأنفس والقلوب، فيكون لفظ الأسد مجازاً باعتبار تشبيهه المال المراد بالأسد الحقيقي، ومشاكلة باعتبار صحبته من غير عنه بالأسد، وكذا لو اعتبرت في المثال الآتى أن الطبخ الحقيقي شبه به النسيج في الرغبة والحاجة، فإنه يكون مجازاً باعتبار التشبيه، ومشاكلة باعتبار المصاحبة، ولو لم تعتبر تجوزاً لم يكن حقيقة بل مجرد مشاكلة، ولا بد من قرينة إرادة التجوز، وقوله في تعريف المشاكلة: ذكر الشيء بلفظ الغير لوقوعه في صفة ذلك الغير ظاهره اختصاص المشاكلة بذكر نفس المصاحب، وليس كذلك، بل تجرى المشاكلة بلفظ ضد المذكور وتجرى بلفظ مناسبة، أما جريانها في الضد فكقولك -لن قال لك أنت سبط الشهادة أى: مستمر حفظها أو قبولها دائماً-: لم تجعد تلك الشهادة عني، بمعنى: أنى حافظ لشهادتي ليست قاصرة عن إدراكى، كما روى أن القاضى شريحاً قال مثل الكلام الأول لرجل فقال هو مثل الثانى، فقد عبر بسبوتة الشهادة الذى أصله انطلاق الشعر وامتداده عن استمرار الشهادة امتداد حفظها، أو زمانها مطلق الامتداد الصادق بامتداد أمد قبول الشهادة أو أمد حفظها، وعبر عن قصورها بضد السبوتة وهى الجعودة تعبيراً بالملزوم عن اللازم؛ لأن الجعودة تستلزم القصور، فلذلك قيل: لولا مصاحبة السبوتة

فالأول: نحو قوله^(١) [من الكامل]:

قَالُوا اقْتَرِحْ شَيْئًا نُجِدَ لَكَ طَبْخُهُ قُلْتُ: اطْبُخُوا لِي جَبَّةً وَقَمِيصًا

ما حسن ذكر الجعودة، وأما جرياتها في المناسب فكما ورد أن رجلاً قال لو هب أليس قد ورد أن لا إله إلا الله مفتاح الجنة فقال وهب: بلى، ولكن ما من مفتاح إلا له أسنان فإن جئت بالأسنان فتح لك وإلا لم يفتح لك فقد عبر عن لا إله إلا الله بالمفتاح، وعبر عن الشرائع والأعمال المعتمدة في الإسلام بالأسنان مشاكلة بالمناسب، إذ الأسنان تناسب المفتاح، وقد عرفت أن التعبيرين في الأولين مجاز، وكذا في الثانيين ولذا قيل: إن المشاكلة بالضد والمناسب لا تكون إلا مع تجويز، ومن أجل ذلك اقتصروا في ذكرها على الأمر الأعم الجارى مطلقاً، وهو المشاكلة بلفظ المصاحب، وقد أطنبت شيئاً ما في هذا الموطن، لقلة الكلام في المشاكلة على مثل هذه المباحث فيها والله الموفق بمنه وكرمه.

ولما قدم أن المشاكلة هي ذكر الشيء بلفظ غيره لمصاحبته معه، ومن المعلوم أن اصطحاب المعنيين يستلزم اصطحاب اللفظين، وقد يسمى اصطحاب اللفظين المعبر بهما صحبة تحقيق، واصطحاب المقدر والمذكور اصطحاب تقدير فهما قسمان أراد أن يمثل لهما معاً فأشار إلى مثال الأول بقوله (فالأول) أى القسم الأول من المشاكلة، وهو ما تكون فيه الصحبة التحقيقية (كقوله: قالوا اقترح شيئاً) أى اطلب ما شئت من المطبوخ، وتحكم فيه علينا أخذاً من قولهم اقترحت الشيء عليه إذا سألته إياه من غير روية، أى: تأمل في بغية السؤال وعدمها، بل طلبته على سبيل التكليف والتحكم على المسئول وقيل إنه مأخوذ من اقترح الشيء إذا ابتدعه وأوجده أولاً ولا يخفى أن هذا المعنى غير مناسب هنا؛ لأن قوله (نجد لك طبخه) أى نحسن لك طبخ ذلك المسئول منافع له إذ على تقديره كذلك يصير المعنى: ابتدع شيئاً وأوجده نجد لك طبخه ولا معنى لإيجاد المطبوخ ليطبخ، وإن حمل على معنى أوجد أصله ليطبخ نافاه

(١) البيت لأبي الرعمق الأنطاكي، المصباح ص ١٩٦، والإيضاح ص ٤٩٤.

ونحو: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾^(١).

والثاني: نحو: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾، وهو مصدرٌ

السياق أيضا؛ لأن المراد اطلب ما تريد من الأطعمة المطبوخة تعطاه، وليس المراد اتنا بطعام نطبخه لك على أن ابتدع أصل الطعام وإنشاؤه لا معنى له هنا.

(ونحوه) أى: نحو هذا المثال في كونه مشكلة تحقيقا قوله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾ أى: ما في ذاتك وإطلاق النفس على ذات القدم تعالى لا يصح إلا للمشكلة لوقوعه في صحة من له النفس حقيقة مع ذكرها لفظا، وهذا بناء على أن النفس مخصوصة بالحيوان أو بالحدث الحى مطلقا، ويدل عليه قوله تعالى ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾^(٢) وقيل إن النفس في الآية عام مخصوص بمن يقبل الموت من الحوادث، وإلا فالنفس تطلق على ذاته تعالى أخذا من قوله تعالى ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾^(٣) وعليه فلا مشكلة؛ لأن اللفظ أطلق معناه على معناه لا على غيره لمصاحبته لذى اللفظ.

ثم أشار إلى مثال الثاني بقوله (والثاني) وهو ما يكون مذكورا بلفظ غيره لوقوعه في صحة ذلك الغير تقديرا (نحو) قوله تعالى ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾* فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾^(٤) (وهو) أى: قوله صبغة الله (مصدر) على وزن فعلة بكسر الفاء وسكون العين من صبغ كالجلسة من جلس ومعلوم أن فعلة بكسر الفاء للهيئة أى: لحالة مخصوصة

(١) المائدة: ١١٦.

(٢) آل عمران: ١٨٥.

(٣) الأنعام: ٥٤.

(٤) البقرة: ١٣٦-١٣٨.

مؤكد لـ «آمنا بالله» أى: تطهير الله؛ لأن الإيمان يطهر النفوس،
والأصل فيه:

يقع عليها مطلق المصدر، فالصبغة لمخصوص من مطلق المصدر وسنين ذلك (مؤكد)
ذلك المصدر الذى هو صبغة (لـ) قوله (آمنا بالله) لدلالته على لازم الإيمان (أى:
تطهير الله). بمعنى أن الصبغة أطلقت على التطهير بالإيمان من رذيلة الكفر، وإنما كان
التطهير لازما (لأن الإيمان يطهر النفوس) كما ذكرنا من رذيلة الكفر، وينفى أسبابه
عنها من الجهل والكبر والعداوة لأهله، فلما كان الإيمان المدلول لآمنا متضمنا أى:
مستلزما للتطهير كان صبغة الدال على التطهير مؤكدا لآمنا لدلالته على لازمه البين،
ومؤكد اللازم مؤكدا للملزوم، وهو معمول حينئذ لآمنا لتضمنه باللزوم معناه، أو
معمول لفعل من لفظه، أى: صبغنا الله صبغة، ولا ينافى ذلك كونه مؤكدا لآمنا من
جهة المعنى، ثم إن إطلاق مادة الصبغ على التطهير من الكفر مجاز تشبيهى، وذلك أنه
شبه التطهير من الكفر بالإيمان بصبغ المغموس فى الصبغ الحسى، ووجه الشبه ظهور أثر
كل منهما على ظاهر صاحبه، فيظهر أثر التطهير على المؤمن حسا ومعنى بالعمل
الصالح والأخلاق الطيبة، كما يظهر أثر الصبغ على صاحبه، وقد علم أن أصل التطهير
التنقية من الأثر المحسوس، لكن كثر استعماله فى المعانى حتى صار حقيقة عرفية،
فباعتبار الأصل يكون إطلاق الصبغ على معنى التنزيه عن رذيلة الكفر مجازا مرتبا
على مجاز، وباعتبار كثرة الاستعمال يكون مجازا محضا عن أصل، فلفظ الصبغة إنما عبر
به عن معنى التطهير على وجه التحوز، ولا ينافى ذلك كونه مشاكلة باعتبار صحبته لما
يعبر به عنه حقيقة أو مجازا كما تقدم، والصحة هنا تقديرية؛ إذ لم يذكر لفظ الصبغة
لمعنى آخر فيكون اللفظ المذكور للمشاكلة الذكرية.

ولما كانت الصبغة التقديرية تحتاج إلى ما يدل عليها أشار إلى ما يدل على
المقدر ببيان أصل النزول المصحح لأصل هذا التعبير فقال (والأصل فيه) أى فى
نزول الآية المشتملة على التعبير بلفظ الصبغة، أو الأصل فى التعبير بلفظ الصبغة فى الآية

أن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه: (المعمودية)، ويقولون: إنه تطهير لهم؛

المنزلة، ومآل الاحتمالين واحد (أن النصارى) أى: الأصل فيما ذكر أن النصارى (كانوا يغمسون أولادهم) أى يدخلونهم (في ماء أصفر) يوكل به القسيس منهم، ويضع فيه الملح لثلا يتغير بطول الزمان فتغير عامتهم بعدم التغير، ويقولون: إن ذلك من بركة القسيس كما يغترون بإظهاره الزهد، فجعلوا استغفاره موجبا للمغفرة، وفوضوا إليه أمر النساء فيباشر أسرارهن إن شاء وهم راضون بذلك أخزى الله فعلهم.

(يسمونه) أى: يسمون ذلك الماء (المعمودية، ويقولون: إنه) أى الغمس في ذلك الماء (تطهير لهم) من غير دينهم المحمود عندهم -لعنة الله عليهم- فإذا فعل ذلك أحدهم، أى: غطس ولده في ذلك الماء بين يدي القسيس، قال الآن صار نصرانيا حقا وتطهر من سائر الأديان، ولما كان التغطيس إنما هو في الماء الأصفر الذى من شأنه أن يغير لون المغطس ناسب أن يسمى ذلك التغطيس بهيئة من الصبغ لكونه بماء مخصوص بصبغ لغرض مخصوص، فكأنهم قالوا الصبغة بذلك الماء، وإطلاق الصبغة المقدرة على التغطيس مجاز سواء أريد نفسه إذ لا يصبغ حقيقة، أو أريد لازمه عندهم، وهو التطهير من سائر الأديان، وكذا التعبير بالصبغة عن التطهير بالإيمان مجاز وهو هيئة مخصوصة؛ لكونه تطهيرا مخصوصا عن شيء مخصوص، ولما كان هذا حالهم ونزلت الآية للرد عليهم في ذلك صار التعبير بالصبغة عن الإيمان الحقيقى للرد عليهم إيمانهم التغطيسى وتطهيرهم الكفر مشاكلة؛ لأنه يقدر هذا اللفظ كأنه صادر منهم بقرينة النزول في شأن الرد عليهم فيما يستحق أن يسمى صبغا، فهنا مصاحبة المعنيين ومصاحبة اللفظين إلا أن أحدهما مقدر وهو كالمذكور كما بينا، فالآية على هذا نزلت إلى المؤمنين، وأمرُوا أن يقولوا للنصارى قولوا مضمونها، أى: إن شئتم التطهير الحقيقى والإيمان المعبر الذى يستأهل أن يسمى تطهيرا، فقولوا: صبغة الله، أى: قولوا أيها النصارى آمنا بالله وصبغنا الله بالإيمان صبغة لا مثل صبغتنا وطهرنا به تطهيرا مثل تطهيرنا،

فَعَبَّرَ عَنِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ — “صَبْغَةَ اللَّهِ” لِلْمَشَاكِلَةِ بِهَذِهِ الْقَرِينَةِ.

أى: فإذا قلت ذلك واعتقدتموه فقد أصبتم وإلا فأنتم في ضلال، فيكون التعبير للمشاكلة لتقدير المراعى فيها، ولو لم يذكر كما دل على ذلك كون النزول لأجل الرد في ذلك المعنى المناسب أن يذكر بلفظ الصبغ هذا على أن الآية نزلت؛ ليخاطب المؤمنون الكافرين بما بمعنى أمروا أن يقولوا للكافرين: قولوا مضمونها، وأما على أنها خطاب للمؤمنين، فالمعنى أن المسلمين أمروا أن يقولوا: صبغنا الله تعالى صبغة بالإيمان المطهر، لا مثل صبغتكم أيها الكفرة بالماء الأصفر التي سميتوها تقديرا من غير الدين المحمود لديكم، فيكون النزول لأمر المؤمنين بالرد على الكفرة بالحق البين، وعبر عن ذلك الحق بالصبغ للمشاكلة للفظ قدر وجوده لمناسبة التعبير به كما تقدم، والحاصل أن النصارى لما اقتضى فعلهم صبغا ونزلت الآية للرد عليهم عبر عن المراد بالصبغة للمشاكلة التقديرية، حيث صاحب المعنى المستحق للتعبير بالصبغ ولو لم يقع، إذ هو مقدر فهو كالمذكور، فكانت الصبغة تقديرية وهذا مثل ما لو رأيت إنسانا يغرس شجرا وقلت لآخر اغرس إلى الكرام كهذا وتريد باغرس اصنع المعروف إلى الكرام، وعبرت عن الصنع بالغرس لمصاحبته للغرس الحاضر، ولو لم يذكر، فكأنك قلت: هذا يغرس الأشجار فاغرس أنت الإحسان مثله، فإن قدرته مجازا للتشبيه في رجاء النفع كان مجازا للتشبيه ومشاكلة للصحة، وإن لم تقدره كان مشاكلة محضة وهذا معنى قوله (فعبر عن الإيمان بالله بصبغة الله) أى: عبر في الآية بلفظ صبغة الله عن الإيمان بالله كما تقدم (للمشاكلة) أى: مناسبة المعنى المعبر عنه للمعنى الذى يستحق أن يعبر عنه بلفظ الصبغة، وهو تغطيس النصارى أولادهم، أى: لمشاكلة هذا المعنى لذلك المعنى في اللفظ المقدر والمذكور؛ لأن المعنى مصاحب فكأن الذى يستحقه وهو الصبغة المذكور؛ لاقتضاء المقام تقديره، وإنما قلنا: إن هنا صبغة الصبغة المذكورة للصبغة المقدرة (بهذه القرينة) أعنى: بقرينة سبب النزول، أعنى: فعل النصارى وهو تغطيسهم أولادهم؛ لأنه يستحق كما تقدم أن يعبر عنه بلفظ الصبغة مجازا أو حقيقة إن صحت، فقران النزول

المزاوجة

ومنه: المزاوجة؛ وهى أن يُزَاوَجَ

لهذا الفعل لقصد الرد عليهم فيه يفيد مصاحبة الصبغة المذكورة للمقدرة لوجود المعنى الذى يستحق ذكر لفظها، فكأنه ذكر؛ إذ المقدر كالمذكور، وقد أطنبت أيضا فى تقرير المشاكلة التقديرية؛ لأن المصنف لم يبين جهتها لمزيد البيان.

وتسمية المشاكلة سواء كانت لفظية أو تقديرية بديعا معنويا بالنظر إلى أن لها تعلقا بالمعنى المصاحب إذ هى ذكر ذلك المعنى بلفظ غيره للصحبة بين المعنيين، فتلزم الصحبة بين اللفظين، فالقصد بالذات إلى تحسين المعنى المصاحب بالتعبير عنه بما يشاكل التعبير عن الآخر، وتناسب الطباق ومراعاة النظير السابقين من جهة أن فى كل مقابلة شئ شئاً فى الجملة، ومن ينظر إلى أن حاصلها إتيان بلفظ مشاكل لآخر مع اختلاف معناها يبحث بأنها لفظية كالجناس بين اللفظين، والتحقيق أن للمعنى دخلا فيها؛ إذ لولا مصاحبة المعنى للمعنى وقصد تحسينه لم تتصور وقد تقدمت الإشارة إلى هذا.

المزاوجة:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (المزاوجة) أى: النوع المسمى بالمزاوجة (وهى) أى: المزاوجة (أن يزواج) بفتح الواو على صيغة المبنى للمفعول، ويحتمل أن يكون بكسر الواو على صيغة المبنى للفاعل، وعليه يكون الفاعل هو ضمير المتكلم أو الناطق، أو نحو ذلك، وعلى أنه مبنى للمجهول يكون النائب ضميرا يعود للمصدر المفهوم من الفعل، والمعنى هى أن يزواج الزواج، أى: أن توقع المزاوجة؛ لأن إنابة المصدر إنما تفيد وقوع ذلك المصدر عند تعلق الغرض به كما قالوا: حيل بين العير والنزوان، فإن حيل فعل مبنى للمجهول من الحيلولة، وبين لا تصح إنابته لعدم تصرفه فقدّر أن النائب هو ضمير المصدر، والمعنى وقعت الحيلولة بين العير بفتح العين وهو الحمار، والنزوان وهو نزو الذكر، أى: وقوعه على الأنثى، ويحتمل على قول:

بين معنيين في الشرط والجزاء؛ كقوله [من الطويل]:

إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِى الْهُوَى أَصَاخَتْ إِلَى الْوَاشِي فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

أن يكون النائب عن الفاعل هو الظرف، وإن كان غير متصرف وهو قوله (بين معنيين) أى: المزاوجة هو أن يقارن ويجمع بين معنيين واقعيين (في الشرط والجزاء) أى: وقع أحد ذينك المعنيين المزاوج بينهما في مكان الشرط بأن جرى به بعد أداته، ووقع الآخر في موضع الجزاء بأن ربط مع الشرط وسبق جوابا له، ومعنى الزواج في المعنيين الواقع أحدهما شرطا والآخر جزاء أن يجمع بينهما في بناء معنى من المعاني على كل منهما، فقد ازدوجا أى اجتمع ذلك الشرط وذلك الجزاء في ذلك المعنى.

ثم مثل للمزاوجة فقال (كقوله: إذا ما نهى الناهي)^(١) أى: إذا نهى الناهي عن حبها، وزجرني الزاجر عن التوغل في ودها (فلج بي الهوى) أى إذا نهيت عن الحب، فترتب على النهي لجأ الهوى بي أى لزومه لي، وأصل اللجأ كثرة الكلام والخصومة والتزامها وإدماؤها، ثم عبر به عن مطلق اللزوم الصادق بلزوم الهوى مجازا مرسلا من التعبير بالملزوم عن اللازم، بل من التعبير بالمقيد عن المطلق (أصاغت) أى: استمعت (إلى الواشي) أى: النمام الذى يشي حديثه، أى: يزينه ويأتى به على وجه يقبل حين ينقله على وجه الإفساد بين الناس وبين الأحياء خصوصا ومعنى استماعها لحديث الواشي قبولها له، لأنه يعبر بالاستماع عن القبول لاستلزامه إياه غالبا، وعن عدم القبول بعدم الاستماع لاستلزامه إياه كذلك.

(فلج بها الهجر) أى: استمعت فترتب على استماعها وقبولها لحديث الواشي لجأ الهجر بها، أى: لزوم الهجر، وهو التباعد عن الوصال، فهى الناهي شرط ترتب عليه لزوم الهوى وإصاغة الواشي جوابه رتب عليه لزوم الهجر لها، فقد صدق أن هذا

(١) البيت في الإيضاح ص(٢٩٩)، وهو منسوب إلى البحترى، وانظر ديوانه ص(٨٤٤) والتبيان للطيبى

.....
الشرط الذى هو نهى الناهى، وجوابه الذى هو إصاحتها للواشى معنيان وقعا، أى: وقع أحدهما فى مكان الشرط، أى: بعد أداة الشرط، فصار شرطا، ووقع أحدهما فى مكان الجواب بربطه بالشرط فصار جوابا، وقد زواج أى: جمع بينهما فى معنى مرتب عليهما معا، وهو لزوم شىء لهما معا؛ لأنهما اشتركا فى هذا المعنى، وهو كاف فى الاجتماع والازدواج، وإن كان اللازم للشرط هو الهوى واللازم للجواب هو الهجر.

وقد تبين أن معنى المزاوجة بين المعنيين فى الشرط والجزاء أن يجمع بين الشرط والجزاء فى ترتب لازم من اللوازم عليهما معا، وليس معناها أن يزواج أى: أن يقرن بين معنيين واقعيين فى الشرط، وأن يقرن بين معنيين واقعيين فى الجزاء كما هو ظاهر عبارة المصنف، بل أن يقرن بين معنيين وقع أحدهما فى الشرط، والآخر فى الجزاء فى لازم من اللوازم. بمعنى أنه يجمع بين الشرط والجزاء فى معنى واحد؛ إذ لو كانت المزاوجة على المعنى الأول بأن يكون معنى المزاوجة فى البيت أنه قرن بين معنيين فى الشرط، وهما نهى الناهى ولجاج الهوى، وبين معنيين فى الجزاء وهما إصاحتها إلى الواشى، ولجاج الهجر لزم أن قولنا: إذا جاءنى زيد فسلم على أجلسته وأنعمت عليه من المزاوجة؛ لأنه قرن فيه بين معنيين فى الشرط، وهما مجىء زيد وسلامته، وبين معنيين فى الجزاء، وهما إجلاسه والإنعام عليه؛ لأنه يصدق الحد حينئذ على نحو هذا المثال، ولا قائل بأن نحو هذا من المزاوجة فوجب الحمل على المعنى الأول؛ إذ هو المأخوذ من كلام السلف من أهل البيان، ولا يخفى ما فى ترتب لجاج الهوى على النهى من المبالغة فى الحب لاقتضاها إن ذكرها ولو على وجه العتب يزيد حبها ويثيره كما قال :

أجد الملامة فى هواك لذيدة حبا لذكرك فليلمنى اللوم^(١)

(١) البيت لأبى الشيص فى الإيضاح ص(٣٤٨)، وانظر الإشارات ص(٣١٤).

العكس

ومنه: العكس؛ وهو أن يقدّم جزءٌ في الكلام على جزء، ثم يؤخّر،

وما في ترتب لزوم الهجران على وشى الواشى من المبالغة في ادعاء كون حبها على شفا إذ يزيله مطلق الوشى فكيف يكون الأمر لو سمعت أو رأيت عيباً؟ كما قال:

ولا خير في ود ضعيف تزيله سوابق وهم كلما عرضت جفا

والمبالغتان مما يستحسن في باب كل منهما، فمن شأن العاشق أن يوصف بمثل ما ذكر، والمعشوق أن يوصف بالعكس تحقيقاً لمعنى العشق، وإلا كان مكافأةً ومجازاة في الود، فلا يكون من العشق في شيء قيل: إن فيما بين الشرط المذكور والجزاء معنى القلب، إذ لجاج الهوى لزوم شيء للعاشق، ولجاج الهجر لزوم عكسه للمعشوق، ففي أحد الطرفين ما من العاشق للمعشوق، وفي الآخر ما من المعشوق للعاشق، ولا يخفى ما فيه من التكلف لعدم تبادره ثم إن الضمير في أصاغت وفي لجها قيل: إن الأولى تذكيره فيهما ليطابق البيت ما قبله وهو قوله:

كأن الثريا علقـت بجبينه وفي نحره الشعري وفي خده البدر
بتذكير الضمائر.

العكس:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (العكس) أى: النوع المسمى بالعكس والتبديل (وهو) أى: النوع المسمى بالعكس هو (أن يقدم في الكلام جزء) على جزء آخر كان في ذلك الكلام مع ذلك المقدم (ثم يؤخر ذلك) الجزء المقدم على ذلك الجزء المؤخر أولاً والعبارة المؤدية لمعناه على وجه الإيضاح قول بعضهم وهو أن تقدم في الكلام جزءاً ثم تعكس فتقدم ما أخرت وتؤخر ما قدمت، فإن هذه العبارة مصرحة بأن المقدم ثانياً هو الذى كان مؤخراً على ذلك المقدم عليه، وهذا يقتضى تكرار الجزأين الواقع فيهما العكس بالتقدم والتأخير بخلاف عبارة المصنف، فإنه لما لم يذكر أن المقدم عليه صير ثانياً مؤخراً عليه لم يقتض تكرار الجزأين على أن المقدم منهما قد أحر والمؤخر قدم،

ويقعُ على وجوه:

منها: أن يقع بين أحد طرفي جُملة وما أضيف إليه؛ نحو: عاداتُ

السادات ساداتُ العادات.

فصدق كلامه على نحو عادات السادات هي أشرف العادات؛ لأن الجزء في الكلام الذى هو العادات قدم أولا على السادات، ثم آخر ثانيا عنه من غير إعادة لفظ السادات، وهذا الكلام ليس من العكس في شيء، وكذا نحو قوله تعالى ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾^(١) فتخشى جزء قد تم ثم آخر، وليس من العكس بل هو من رد العجز على الصدر، وهو من البديع اللفظي، كما يأتي بخلاف قول هذا، ثم تعكس فتقدم ما أخرت وتؤخر ما قدمت، فإنه يقتضى أنك استأنفت للمؤخر أولا تقدما فيقتضى تكراره، وهذا هو المتبادر، وإن كان يمكن أن يقال: عادات السادات أشرف العادات قدما فيه ما أخرنا أولا، بمعنى: أنما أخرنا لفظ العادات صار المؤخر أولا وهو لفظ السادات مقدما، وقد كان أولا مؤخرا لكن ليس هذا هو المتبادر من العبارة بل المتبادر أنا ذكرناه ثانيا مقدما، ولذلك قلنا: إنها أصرح.

(ويقع) هذا العكس (على وجوه) أى: على أنواع (منها) أى: من تلك الأوجه (أن يقع بين أحد طرفي جملة وما أضيف إليه) ذلك الطرف. بمعنى أنا نعمد إلى المبتدأ مثلا، وهو أحد طرفي الجملة الخبرية إذا كان ذلك المبتدأ مضافا لشيء فنجعل مضافا إليه، ونجعل المضاف إليه أولا هو المضاف على أن هذا المضاف هو الطرف الآخر الذى هو الخبر، فيصدق أنه وقع العكس في أحد طرفي الجملة باعتبار الآخر ومن لازمه اعتباره في كل من الطرفين وذلك (نحو) قولهم (عادات السادات سادات العادات). بمعنى: أن العادة الصادرة من أفعال من هو سيد من الناس هي العادة الحسنى التى تستأهل أن تسمى سيدة العوائد، فلفظ العادات أحد طرفي هذا الكلام، وهو المبتدأ

(١) الأحزاب: ٣٧.

ومنها: أن يقع بين متعلقى فعلين في جملتين؛ نحو: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ»^(١).

منه، وقد أضيف إلى لفظ السادات، وقد وقع العكس بينهما بأن قدم منهما ما كان أولا مؤخرا وأخر ما كان مقدما فقدم العادات على السادات أولا، ثم قدم لفظ السادات على العادات ثانيا، فصار الطرف الأول الذى هو المبتدأ مضافا إليه في الخبر، وصار المضاف إليه أولا هو المضاف الذى هو الخبر، ولا يقال إن هذا العكس ينبغي أن يعد من البديع اللفظي؛ لأن حاصله أن يقدم لفظ على لفظ، ثم يؤخر ذلك اللفظ المقدم، ويقدم ذلك المؤخر؛ لأننا نقول: استتبع ذلك حدوث معنى آخر، وبذلك صح الإخبار به عن الأول، وحدث معنى في عكس اللفظين يصح الإخبار به أو عنه، أو التعلق به بما يستظرف وذلك ظاهر، وقد تقدمت الإشارة لهذا.

(ومنها) أى: ومن الأوجه التى يقع عليها هذا العكس الذى هو نوع واحد من البديع المعنوى (أن يقع بين متعلقى فعلين) كائنين (في جملتين) فالفعل الواقع في جملتين لم يقع فيه نفسه تقدم ولا تأخير، ولكن وقع فيما بين متعلقيه في الجملتين (نحو) قوله تعالى: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» فالفعل الذى هو يخرج هو هو في الجملتين، وقد تعلق في الأولى بالحي الخارج من الميت، مثل الدجاج الخارج من البيضة، أو الإنسان الخارج من المني، وتعلق في الثانية بالميت الخارج من الحي مثل البيضة الخارجة من الدجاجة، وقد تقدم في أحد المتعلقين ما تأخر في الآخر، والعكس إذ قدم الحي على الميت في المتعلق الأول، وقدم ثانيا الميت على الحي في المتعلق الثانى، وقوله: متعلقى فعلين الصواب أن يقول: متعلقى عاملين؛ ليدخل في ذلك نحو قوله تعالى: «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» إذ مخرج عامل غير فعل.

(١) يونس: ٣١.

ومنها: أن يقع بين لفظَيْنِ في طَرَفَيِ جُمْلَةٍ نحو: «لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ»^(١).

الرجوع

ومنه: الرجوع؛ وهو العودُ إلى الكلام السابق

(ومنها) أى: ومن الوجوه التى يقع عليها العكس الذى هو من البديع المعنوى (أن يقع) ذلك العكس (بين لفظين) موجودين (في طرفي جملتين) أى أحد اللفظين موجود في الطرف الأول من الجملة الأولى والثاني منهما موجود في الطرف الآخر منها، ثم يقع عكس ذلك في الجملة الثانية فيوجد فيها أحد اللفظين في الطرف الذى لم يوجد فيه في الأول، ويوجد اللفظ الآخر في غير ذلك الطرف وذلك (نحو) قوله تعالى «لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ» فهاتان جملتان في كل منهما لفظان هما الضميران أحدهما ضمير جمع الذكور وهو هم، والآخر ضمير الإناث وهو هن، وقد وجد ما للإناث منهما في الطرف الأول الذى هو المسند إليه من الجملة الأولى، ووجد ما للذكور في الطرف الثانى الذى هو المسند من تلك الجملة وعكس ذلك في الجملة الثانية، فوجد ما للذكور في الطرف الأول منها وما للإناث في الطرف الثانى منها كما رأيت، فصدق أن العكس وقع بين لفظين كائنين في طرفي جملتين وذلك ظاهر. فإن قيل: مفهوم العبارة أن العكس يقع على أوجه وتلك الأوجه فسرناها بوقوع العكس لقوله منها: أن يقع وهل هو إلا من باب وقوع الشيء في نفسه وهو فاسد قلت لا بل وقوع العكس أعم، فوقع مطلق العكس في وقوع مخصوص صحيح من باب وقوع الأعم في الأخص، وقد تقدم غير مرة فافهم.

الرجوع:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (الرجوع) أى النوع المسمى بالرجوع (و) يؤخذ وجه تسميته من معناه إذ (هو العود) أى: الرجوع (إلى الكلام السابق) من المتكلم

(١) المتنحة: ١٠.

بالنقض لنكتة؛ كقوله [من البسيط]:

قَفْ بِالْدِّيارِ الَّتِي لَمْ يُعْفِها الْقَدَمُ بَلَى وَغَيْرَها الْأَرْواحُ وَالسِّدِّيمُ

(بالنقض) أى: هو أن يرجع المتكلم إلى نقض الكلام السابق وإبطاله، فالباء فى بالنقض للمصاحبة، أى: يرجع إلى الكلام السابق مستصحبا فى رجوعه إليه نقضه وإبطاله، ويحتمل أن تكون الباء للتعليل، أى: يرجع إليه؛ لأجل قصد نقضه بإتيانه بكلام آخر فيبطله ويشترط فى كون الرجوع إلى نقض الكلام من البديع أن يكون ذلك النقض (لنكتة) كأن يفهم من السياق أن المتكلم لم يعد لإبطال الكلام الأول بمجرد كونه غلطاً، وإنما ذلك لإظهار التحسر والتحزن، وكون العود دالا على التحسر والتحزن حتى يجعل لإفادته وتكون تلك الإفادة هى النكتة، فتحقق بما تقرر مثلاً أن الإنسان إذا كان متولها فى الحب مغلوباً على عقله ربما يظن الشئ واقعا وليس بواقع، ثم إنه قد يستفيق بعد الإخبار بغير الواقع المرغوب المظنون، فيعود إلى إبطاله بالإخبار بالحقيقة، فيظهر من ذلك أنه عائد إلى الصديق كرها، وفى ضمن ذلك أنه متأسف على فوات ما رغب فيه، وغيبه الحب عن إدراك خلافه، فإذا دل الدليل على أنه لم يرغب عن عقله حقيقة، فهم من عوده أنه فى منزلة المغيب بالحب المتأسف على ما فات، فيفهم منه أنه أراد أن يظهر التحسر والتحزن على فوات ما أخبر به أولا وذلك (كقوله: قف بالديار التى لم يعفها)^(١) أى: لم يستر آثارها (القدم) أى: قدم عهد أربابها؛ لقرب وقت انتقالهم عن تلك الديار، وهذا مرغوبه؛ لأن قرب الأثر مما تستشوق منه رائحة المحبوب، ويقرب به وقت الوصال، ثم أضرب عن هذا مظهرا أنه توله فى الحب حتى أخبر بغير الواقع للرغبة فيه، وفى ضمن ذلك التحسر والتحزن على فواته، وأنه ما عاد إلا كارها بدليل أن المتصور هو ذلك الأول المرغوب فهو المتأسف عليه، فعاد إلى إبطاله متأسفا على فواته وفوات قرب الأحباب فقال (بلى) أى: عفاها لأن نفى النفى إثبات

(١) البيت لزهير بن أبى سلمى فى ديوانه ص(١٤٥)، وتهذيب اللغة (١٥/٦٧٢).

التورية

ومنه: التورية، وتسمى الإيهام أيضاً؛ وهى أن يطلق لفظ له معنيان، قريبٌ وبعيدٌ، ويرادّ البعيد؛

(وغيرها الأرواح) أى: غيرت آثارها الرياح، فالأرواح جمع ريح، ولما فتحت العين ردت إلى أصلها وهو الواو؛ إذ يقال منه: روحته بالمروحة (و) غير آثارها (الدم) جمع: ديمة وهى السحابة ذات المطر الكثير، سميت بذلك لدوامها غالباً، فقد ظهر وجود النكتة فى هذا العود، وأنه إنما أراد أن يظهر به التحسر والتحزن والتوله كما قررنا، وأن ذلك من جهة أنه كالمخبر بغير الواقع حقيقة وقصداً، ثم أفاق بعض الإفاقة فنقض كلامه السابق رجوعاً للصدق كرها، فقال: بلى عفاها القدم وغيرها الأرواح والدم، وعطف تغيير الأرواح والدم على عفو القدم من عطف المفصل؛ إذ تغيير القدم إنما يكون غالباً بتغيير الأرواح والدم، بخلاف ما لو أخبر بالفساد غلطاً ثم عاد لإبطاله لمجرد كونه غلطاً من غير أن يشتمل على نكتة، فإنه لا يكون من الرجوع فى شىء، كما لو قيل: جاء زيد غلطاً، ثم قيل: لا بل جاء عمرو، وقد يقال: النكتة فيما تقدم هى إظهار التوله فى الحب حتى يخبر بما لا حقيقة له، ولذلك عاد إلى إبطاله وهو الأقرب والأول لا يخلو من تكلف.

التورية:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (التورية) أى: النوع المسمى بالتورية أخذنا من ورى بلفظه إذا أخفى مراده (ويسمى) هذا النوع (الإيهام أيضاً) لأن فيه كما يظهر من معناه خفاء المراد وإيهام خلافه (وهو) أى: هذا النوع المسمى بالتورية والإيهام هو (أن يطلق لفظ له معنيان) فى نفس الأمر أحدهما (قريب و) الآخر (بعيد ويراد) به حال الإطلاق (البعيد) من معنييه، ولا بد أن تكون إرادة البعيد معتمداً فيها على قرينة خفية، وأما إن كانت ثم قرينة ظاهرة صار المعنى قريباً بها، وإن كان بعيداً فى أصله فيخرج عن معنى التورية، فإن لم تكن ثم قرينة أصلاً لم يفهم إلا القريب، فيبطل

وهي ضربان:

مجردة: وهي التي لا تُجامع شيئاً مما يلائم القريب؛ نحو: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(١).

حكم الإرادة، ويخرج اللفظ عن التورية أيضاً؛ إذ لو جوزناها بلا قرينة أصلاً خرج لفظها عن قانون الاستعمال، وهو إفهام المراد، فإن قيل: المعنى البعيد في التورية مرجوح الاستعمال فلا يكون اللفظ فيه إلا مجازاً، وهذا المعنى موجود في كل مجاز فحينئذ كل مجاز يكون تورية، وظاهر كلامهم التورية حقيقة مباحنة للمجاز، وإلا كان كل مجاز من البديع، قلت: بعد تسليم أن المعنى البعيد لا يكون اللفظ فيه إلا مجازاً لا يلزم منه اتخاذ المجاز والتورية، فيكون اللفظ مجازاً باعتبار إطلاقه على غير معناه مع وجود القرينة الصارفة له على الأصل، ويكون تورية باعتبار كون المراد بعيداً مع خفاء القرينة لما تقدم أنا نشترط في كونه تورية خفاء القرينة، فتلاقى التورية المجاز في مادة واحدة مع كونها غيره، فإن ظهرت القرينة لم تلاقه أصلاً على أن لنا أن نقول: أى مانع من أن يكون أحد معنئى المشترك بعيداً باعتبار الاستعمال، ولو صح النقل بأن اللفظ فيهما مشترك فيظهر كون التورية لا ترهن بالمجاز.

(وهي) أى: التورية التي هي نوع من أنواع البديع (ضربان) أى: قسمان التورية الأولى من القسمين (مجردة) أى: القسم الأول منها يسمى تورية مجردة (وهي) أى: المجردة هي التورية (التي لا تجامع) أى: لم تجامع (شيئاً مما يلائم) المعنى (القريب) الذى هو غير مراد، وذلك (نحو) قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ فإن الاستواء له معنيان قريب وهو الاستقرار حساً على سطح من السطوح، وبعيد وهو الاستيلاء والارتفاع على الشئ بالقهر والغلبة، وهو مجاز فيه للزوم مطلق الارتفاع للاستقرار، ومطلق الارتفاع صادق بالارتفاع القهرى الذى قد يراد من هذين المعنيين المعنى البعيد منهما وهو الاستيلاء والقرينة خفية؛ لأنها استحالة الاستقرار

(١) طه: ٥.

ومرشحة؛ نحو: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾^(١).....

حسا عليه تعالى المتوقفة على أدلة نفى الجريمة، وليست مما يفهمها كل أحد بلا تأمل، فلفظ "استوى" مجاز باعتبار استعماله في غير معناه بالقرينة، وتورية باعتبار إرادة المعنى البعيد بقرينة خفية، ولم يقرن بشيء مما يلائم المعنى القريب، فتكون مجردة لتجردها عما يرشح خفاءها، وهو ذكر ما يلائم القريب كما يأتي، وقد يقال: العرش الذى هو السرير يلائم القريب الذى هو الاستقرار الحسى.

(و) التورية الثانية من قسميها (مرشحة) أى: تسمى مرشحة، وقد تقدم معنى الترشيح في باب الاستعارة، ووجه التسمية ظاهر من معناها؛ فالمرشحة عكس المجردة فهى التى تجامع شيئا مما يلائم المعنى القريب الذى هو غير مراد، وذلك (نحو) قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ والأيدى جمع يد، واليد لها معنيان قريب وهو الجارحة المعلومة، وبعيد وهو القدرة التى إطلاق اليد عليها مجاز كما تقدم في بابه، والمراد بها هنا المعنى البعيد الذى هو القوة والقدرة، والقرينة استحالة الجارحة عليه تعالى، وقد تقدم ما يفهم منه وجه خفائها؛ فتكون تورية، وإن كانت مجازا، وقد قرنت بما يلائم المعنى القريب الذى هو الجارحة وهو البناء؛ لأنه إنما يعهد بالجارحة، والمعهود بالقوة الإيجاد والخلق، فقد رشح فيها معنى التورية، وأصلها الذى هو الخفاء بوجود ما يبعد عن المراد مع خفاء القرينة، وهذا - أعنى كون اليد أطلقت على معناها المجازى البعيد بقرينة خفية فكانت تورية - مبنى على ما اشتهر بين أهل الظاهر من المفسرين الذين يقتضون على ما يبدو، ولم يظهر لهم هنا للأيدى وللاستواء إلا المعنى البعيد، وأما عند من يؤسم بالتحقيق ممن يمارس مقتضى تراكيب البيان، فالكلام تمثيل على سبيل الكناية أو الاستعارة، وهو أن مجموع "بنيناها بأيد" نقل عن أصله على طريق التشبيه، وأصله وضع لينة وما يشبهها على أخرى بقوة الأيدى إلى الإيجاد بالقوة؛ لأن النفس بالمحسوس أعرف، أو على طريق الكناية بناء على أن التمثيل يجرى

(١) الذاريات: ٤٧.

الاستخدام

ومنه: الاستخدام؛ وهو أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما، ثم بالآخر الآخر،

فيها، فعبر بمجموع اللفظ التركيبي عن معنى الإيجاد بغاية القوة، وفي كليهما دلالة وتوقيف على عظمة قدرته وكنه جلاله الذى يمكن أن يدرك، وهو الكنه الإجمالى المشتمل على أنه فى النهاية فى نفس الأمر، فلا يتمحل لمفرد من مفردات هذا التركيب حقيقة ولا مجاز، لما تقدم أن لفظ التمثيل ينقل إلى المعنى كما هو فى المنقول عنه، إن كان حقيقة فى أصله يبقى كذلك، وإن كان مجازا فكذلك، فكأن البناء بالأيدى جعل هنا مرادفاً لنهاية القوة فى البناء، ونهاية العظمة فى تركيب الشئ، وكذا "على العرش استوى" يجعل تمثيلا بالتشبيه أو بالكناية للدلالة على ملكه كل شئ، كأنه جعل مرادفاً للملك من غير أن يتمحل حقيقة أو مجاز لمفرد من المفردات، بل التجوز باعتبار التركيب، فإن قلت: فعلى هذا الذى جعل من التحقيق، هل يصح أن يكون التركيب تورية أو لا؟ قلت: لا مانع من ذلك مع خفاء القرينة؛ لأنهم لم يشترطوا فى التورية أفراد اللفظ فافهم.

الاستخدام:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (الاستخدام) أى: ما يسمى بالاستخدام بالخاء والذال المعجمتين، وربما يقال بالخاء المهملة^(١)، وكلاهما بمعنى القطع، ومنه المخدم للسيف القاطع، يقال: خذمه قطعه، وإنما سمي هذا النوع بذلك؛ لأن الضمير فيه قطع عما يستحق أن يعود له من المعنى، وجعل لغيره على ما يأتى تفسيره المشار إليه بقوله (وهو) أى: الاستخدام (أن يراد بلفظ له معنيان أحدهما) أى: يراد أحد ذينك المعنيين باللفظ (ثم يراد بضميره) أى: بالضمير العائد إلى ذلك اللفظ معناه (الآخر،

(١) وبالخاء المعجمة والذال المهملة، وهو وجه لقراءة الكلمة لم يذكره ابن يعقوب على الرغم من استخدامه له فى بقية الباب، لكن ذكره العلامة الدسوقي فى شرحه على السعد قال: "ومعجمة ومهمل". أى: بالخاء المعجمة والذال المهملة.

أو يراد بأحدِ ضميرينِ أحدهما، ثم بالآخر الآخر:

فالأوّل: كقوله [من الوافر]:

إِذَا نَزَلَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

أو يراد) باللفظ معنى، ويراد (بأحد ضميريه أحدهما) أى: أحد معنى اللفظ اللذين لم يرادا باللفظ، بل أريد به غيرهما معا (ثم يراد بالآخر) أى: بضميره الآخر معناه (الآخر) الذى هو من جملة المعنيين اللذين لم يرادا، وقد أطلق فى المعنيين فى كلا وجهى التفسير، فتناول الكلام ما كان فيه المعنيان المرادان معا باعتبار اللفظين حقيقتين، وما كانا فيه معا مجازين وما كان فيه أحدهما حقيقة والآخر مجازا، وكذا إذا كان له معان متعددة يجوز أن يطلق على أحدها حقيقة أو مجازا، ويعود على اللفظ ضمائر بعدد معانى اللفظ حقيقة أو مجازا، ويكون إعادة الضمائر كلها استخداما (فـ) الوجه (الأول) من الوجهين المذكورين فى التعريف وهو أن يراد باللفظ أحد المعنيين، ويراد بالضمير معناه الآخر (كقوله) يصف رياستهم وتصرفهم فى بلاد الناس كيف شاءوا:

(إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا)^(١)

معنى أنهم يفعلون فى بلاد الأقوام ما شاءوا من الرعى، ولا يعترض عليهم أحد، ولا يقدر على منعهم قوم، بل يرعون الكلاً بأرضهم وإن غضبوا، فقد وصف رياستهم بالانتهاء والغلبة حتى إنهم يرعون كلاً الناس من غير رضاهم، والسماء أطلقت على الغيث مجازا؛ لأنه نازل من جهة السماء المعلومّة، ثم أعاد الضمير على لفظ السماء فى قوله رعيناه باعتبار معنى آخر مجازى أيضا وهو النبات؛ لأنه هو المرعى، فقد أريد بلفظ السماء معنى وأريد بضميره معنى آخر، فهذا من الوجه الأول.

(١) البيت لمعاوية بن مالك، فى ديوان الأدب (٤/٤٧)، وشرح المرشدى على عقود الجمان (٢/٨٨)،

والإيضاح ص(٣٠١).

والثاني: كقوله [من الكامل]:

فَسَقَى الْغُضَا وَالسَّاكِنِيهِ وَإِنْ هُمْ شُبُّهُ بَيْنَ جَوَانِحِي وَضُلُوعِي

(و) الوجه (الثاني) من الوجهين المذكورين في التعريف، وهو أن يراد بأحد ضميريه أحد معنياه، وبضميره الآخر معناه الآخر، وقد تقدم في تفسير ما يفيد أنه لا بد أن يراد باللفظ غير مفاد الضميرين، وإلا كان أحدهما ليس استخداما وكلامنا في الضمير العائد على الاستخدام (كقوله) أى الوجه الثاني مثل ما في قوله (فسقى الغضا)^(١) وهو نوع من الشجر، دعا له بالسقى حيث ينزل الأحياء في خلله (والساكنيه) الضمير في الساكنيه يعود على الغضا باعتبار أنه مكان الغضا إذ يطلق عليه الغضا مجازا؛ ثم بين أنه يطلب لهم الغيث وإن عذبه فقال (وإن هم) أى نطلب لهم السقى قضاء لحق الصحبة، وإن (شبهه) أى: أوقدوه، والضمير فيه يعود على الغضا باعتبار معنى آخر مجازى له أيضا، وهو النار التى تتوقد لأنها تتعلق بشجر الغضا (بين جوانحي) جمع جانحة وهى العظم مما يلى الصدر، وهو كناية عن القلب وقوله (وضلوعي) من عطف التفسير، وشب النار فى القلب عبارة عن إيذاء شدة الحب إذ كأنه تحترق به الأحشاء من شدته وإذايته؛ لأن الحب يوصف بتعذيب كتعذيب النار كما يوصف باللذاة قال:

إن هذا الهوى نعيم وعز ضمنا أبدا عذابا وذلا

فقد صدق أنه أطلق الغضا على معنى هو الشجر، ثم أعاد عليه الضمير بمعنى المكان مجازا، ثم أعاد عليه آخر بمعنى النار مجازا أيضا؛ لأنها تتعلق بها الشب، ويصح أن يعود عليه الضمير بمعنى المكان، ويراد بنفس اللفظ المكان أيضا، فيصدق أنه أريد بأحد الضميرين معنى، وأريد بالآخر معنى آخر، ولكن يكون الاستخدام فى الضمير الواحد وهو الثانى كما تقدمت الإشارة إليه، فلا يفارق الأول إلا فى تعدد الضمير فى الجملة، وأما الاستخدام فليس إلا فى محل واحد كالأول فلا افتراق بينهما من جهة الاستخدام

(١) البيت للبحتري، فى الإيضاح ص(٣٠٢)، وبلا نسبة فى شرح المرشدى على عقود الجمان (٢/٨٨).

اللف والنشر

ومنه: اللف والنشر؛ وهو ذكر متعدد على التفصيل أو الإجمال، ثم ما لكل واحد من غير تعيين؛ ثقة بأن السامع يردّه إليه.

وظاهر العبارة أن الاستخدام لا يتصور إلا مع الإضمار، قيل: ويتصور في الإظهار بأن يذكر للفظ شبه به مثلاً وجهان باعتبار معنيين كانا لذلك اللفظ، كقوله:

مثل الغزالة إشراقاً وملفتاً

فالغزالة تطلق على الشمس، وعلى الحيوان المعلوم، وقد شبه بها بوجهين أحدهما على أنها شمس وهو قوله إشراقاً، والآخر على أنها الحيوان وهو قوله "ملفتاً"، ولكن الأقرب أن مثل ذلك من التوجيه المرشح معناه حيث استويا ولو بالقرينة.

اللف والنشر:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (اللف والنشر) أى: النوع المسمى باللف والنشر (وهو) أى هذا النوع المسمى باللف والنشر هو (ذكر) معنى (متعدد) ذكراً كائناً (على) وجه (التفصيل) بأن يعبر عن كل من أفراد مجموع ذلك المعنى المتعدد بلفظه الخاص به يفصله عما عداه (أو) على وجه (الإجمال) بأن يعبر عن المجموع بلفظ يجتمع فيه ذلك المجموع (ثم ذكر) أى: ثم بعد ذكر المتعدد على الوجهين المذكورين يذكر (ما لكل واحد) من آحاد ذلك المتعدد ذكراً كائناً (من غير تعيين) أى: من غير أن يعين لشيء مما ذكر، أو لا ما هو له مما ذكر ثانياً، ويكون ترك التعيين (ثقة) أى: لأجل الثقة، أى: الوثوق (بأن السامع يردّه) أى: يرد ما لكل (إليه) أى: إلى كل ما هو له، وإنما يفعل ذلك حيث يعلم أن السامع يعلم ما لكل بالقرينة اللفظية، فيتكسل عليها، كأن يقال: رأيت الشخصين ضاحكا وعابسة، فتأنيث عابسة يدل على أن الشخص العابس هو المرأة، والضحك هو الرجل، أو المعنوية كأن يقال: لقيت صاحب العدو فأكرمت وأهنت، ومعلوم أن القرينة هنا معنوية، وهو أن المستحق للإكرام صاحب، وللإهانة العدو، ولما شمل كلامه ما يكون اللف فيه تفصيلاً، وما يكون

فالأول: ضَرْبان؛ لأن النشر إمَّا على ترتيب اللف؛ نحو: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾^(١).

إجمالاً أشار إلى تفصيل الأول منهما، ومثاله، ثم إلى مثال الثاني فقال (فالأول) أى: فالقسم الأول مما اشتمل عليه التعريف، وهو أن يذكر المتعدد على التفصيل (ضربان) أى: نوعان باعتبار وجود الترتيب وعدمه وذلك (لأن النشر) وهو أن يذكر ما لكل مما فى اللف (إما) أن يكون (على ترتيب) ذلك (اللف) لأن الفرض أن اللف فيه تفصيل يذكر كل فرد، فيمكن أن يجاء بالنشر على حسب ما كان فى اللف، بأن يكون الأول من المتعدد فى النشر للأول من المتعدد فى اللف، والثانى للثانى وهكذا إلى آخرها، ويمكن أن لا يجاء به كذلك، فالأول من هذين الضربين وهو أن يؤتى بالنشر على ترتيب اللف (نحو) قوله تعالى: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾ فقد ذكر فى هذه الآية الكريمة الليل والنهار، ثم ذكر ما لليل أولاً لتقدمه والذى لليل هو السكون فيه والهدوء بالنام، أو بمجرد ترك الحركات والتصرف ومناسبتة لليل ظاهرة، ثم ذكر ما للنهار ثانياً لتأخره وهو ابتغاء فضل الله فيه، أى: طلب رزق الله فيه والمناسبة ظاهرة أيضاً، وعليه اتكل فى عدم التعيين، فصدق أنه ذكر متعدد على وجه التفصيل والتنصيص على كل، ثم ذكر ما لكل من المتعدد على الترتيب الأول للأول والثانى للثانى من غير تعيين ما لكل، للاتكال على رد السامع ما ذكر فى النشر لما ذكر فى اللف بالمناسبة المعنوية، فإن قلت: فما معنى اللف فى هذا القسم؛ لأن اللف هو الضم والجمع، ولا لف للتفصيل أولاً وإنما هنا رد مفصل لمفصل للمناسبة، فالمناسبة أن يقال: رد نشر إلى نشر لا رد نشر إلى لف، قلنا: فى النشر بيان بعض أحوال المفصل أولاً ففيه زيادة تفصيل له باعتبار أحواله، فناسب أن يسمى لفاً؛ لأن الحال المبينة أولاً ملفوفة، أى: لم تذكر ولم تنشر لعدم بيانها، وناسب أن يسمى الثانى نشرًا، أى: بيانا لما انطوى أولاً أى: انبهم، وسمى المنبهم ملفوفاً؛ لأن الملفوف

(١) القصص: ٧٣.

وإما على غير ترتيبه؛ كقوله [من الخفيف]:

كَيْفَ أَسْلُو وَأَنْتَ حَقْفٌ وَغُصْنٌ وَغَزَالٌ لَحْظًا وَقَدًّا وَرَدْفًا

منبهم في دخيلاته وسمى المتبين منشورا؛ لأن المنشور تبينت دخيلاته فهو من باب تسمية اللازم بالملزوم، وصار حقيقة عرفية فافهم، ثم إن الآية الكريمة ربما يتوهم فيها وجود التعيين لفظا فيما سمي فيها نشرا فلا يكون من هذا الباب لاشتراطنا فيه عدم التعيين؛ وذلك لأن الضمير المجرور في قوله: ﴿لَتَسْكُنُوا فِيهِ﴾ عائد إلى الليل في نفس الأمر قطعاً، فقد تعين ما يعود إليه السكون بالضمير، وليس كما تقدم في قولنا: لقيت الشخصين ضاحكا وعابسة؛ لأن التأنيث عارض للفظ، فصار قرينة، واللفظ بنفسه محتمل بخلاف الضمير، فهو عبارة عن معاده؛ فكأنه قيل لتسكنوا في الليل: ولو قيل كذلك، لم يكن الكلام من هذا الباب، ولكن هذا التوهم ضعيف، وقد أجيب عنه بأن المراد بعدم التعيين كون اللفظ بحسب ظاهره محتملا، والضمير يحتمل الليل والنهار بحسب ظاهره، وإن كان مصدوقه في نفس الأمر هو الليل، وليس المراد به الاحتمال في نفس الأمر؛ إذ لا معنى له؛ لأنه لو أريد ذلك لم يتحقق لف ونشر أبدا؛ لتعين المراد في نفس الأمر بكل من أفراد النشر، ولأجل هذا قلنا: إن هذا التوهم ضعيف فلا ينبغي أن يلتفت إليه، ولو أورد في هذا المقام، ثم عطف على قوله: إما على ترتيب اللف قوله (وإما) أن يكون أعني: النشر (على غير ترتيبه) أي: على غير ترتيب اللف، وهو - أعني - القسم الذي يكون فيه النشر على غير ترتيب اللف قسمان: أحدهما: ما يكون نشره على عكس ترتيب اللف؛ بأن يكون الأول من النشر للآخر من اللف، والثاني من النشر للذي يليه الآخر من اللف، والثالث من النشر للذي يليه ما قبل الآخر من اللف، وهكذا (كقوله: كيف أسلو)^(١) أي: كيف أصير عنك، والاستفهام للإنكار، والنفي، أي: لا أسلو عنك (و) الحال أنك (أنت حقف) أي: مثل الحقف، وهو المتراكم من الرمل، ومثله النقا، وقيل: وهو الموافق لبعض أهل اللغة أن الحقف من الرمل

(١) البيت لابن جيبوس في ديوانه (٤٧/٢)، والمصباح ص(٢٤٧)، والإيضاح ص(٣٠٢).

والثاني: كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ

نَصَارَى﴾^(١).....

ما فيه اعوجاج مع التراكم، والنقا ما فيه تراكم في الجملة، والمراد هنا المعنى الأول، شبه به ردف المرأة، أى عجيزتها، في العظم والاستدارة (وغصن) أى: وأنت مثل الغصن (وغزال) أى: وأنت مثل الغزال، ولما كان هنا تقدير مضاف، أى: كيف أسلو وردفك مثل الحقف، وقدك مثل الغصن، ولحظك مثل الغزال، أى: مثل لحظ الغزال، ووقع الإبهام بحذف ذلك المضاف، احتيج إلى تمييزه فأتى بالتمييزات على حسب هذه التقادير، فقليل (لحظا) هذا عائد كما لا يخفى على الغزال، وهو الآخر من اللف عاد إليه أول النشر (وقدا) هذا عائد كما لا يخفى إلى الغصن، وهو الذى يليه الآخر من اللف عاد إليه ما بعد الأول من النشر (وردفا) هذا كما لا يخفى أيضا عائد إلى الحقف، وهو الأول من اللف عاد إليه الذى يلى ما بعد الأول من النشر، فكان هذا من عكس الترتيب، والثاني ما يكون نشره مخلوطا؛ فيعود الأول مثلا من النشر للآخر من اللف، ويكون الثانى منه للأول من اللف، والآخر منه للوسط من اللف، كقولنا: هو شمس وأسد وبحر جودا وبهاء وشجاعة، ولا يخفى اختلاطه؛ لأن الجود وهو الأول من النشر عائد إلى البحر وهو الآخر من اللف، والبهاء وهو الثانى من النشر عائد للأول من اللف وهو الشمس، وشجاعة وهو الآخر من النشر عائد إلى الوسط من اللف.

(و) القسم (الثانى) مما اشتمل عليه تعريف اللف والنشر، وهو أن يكون ذكر المتعدد على سبيل الإجمال، فهذا مقابل قوله: فالأول ضربان، أى: القسم الثانى من قسمى التفصيل والإجمال، وهو الإجمالى منهما (نحو) قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى﴾ فقد ذكر الضمير الجمل لليهود والنصارى فى "قالوا"؛ لأن ضمير الجمع فيه عائد للفريقين، أعنى: اليهود والنصارى، ثم ذكر ما يخص

(١) البقرة: ١١١.

أى: قالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان هودًا. وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى؛ فَلَفَّ لعدم الالتباس؛ للعلم بتضليل كل فريقٍ صاحبةً.....

كلا منهما في قوله: "إلا من كان هودا أو نصارى" (أى: قالت اليهود لن يدخل الجنة إلا من كان هودا، وقالت النصارى لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى، فلف) في قوله "قالوا" أى: قائلين؛ إذ لم يميز كل فريق باسمه الخاص به، أو نقول لف بين قولى الفريقين؛ إذ لم يبين فيه مقول كل فريق، فالإجمال الموجب لللف إما بالنسبة إلى الفريقين المذكورين بقوله تعالى "وقالوا" أو إلى قول الفريقين ما ذكرنا، إنما سوغ الإجمال فى اللف ثبوت التضاد بين اليهود والنصارى، فلا يمكن أن يقول أحد الفريقين بدخول الفريق الآخر الجنة، فوثق بالعقل فى أن يرد كل قول إلى فريقه أو يرد كل مقول إلى قوله (لعدم الالتباس) أى: لأمن الاشتباه (للعلم بتضليل كل فريق) من اليهود والنصارى (صاحبه) واعتقاده أن داخل الجنة هو لا صاحبه؛ لقوله تعالى ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ﴾^(١) وقائل ذلك يهود المدينة، ونصارى نجران، وهود جمع هائد كعائذ وعوذ، ووحد اسم كان وهو الضمير المستتر فيها، وجمع خبرها مراعاة للفظ مَنْ ومعناها، ولا يتصور فى هذا الضرب وهو ذكر المتعدد على سبيل الإجمال الترتيب وعدمه.

ومن غريب اللف والنشر أن يذكر متعددان أو أكثر على التفصيل، ثم يذكر ما لكل فى نشر واحد ويؤتى بعده بذكر ذلك المتعدد على الإجمال ملفوظا أو مقدرا؛ فيقع النشر بين لفين أحدهما مفصل والآخر مجمل، كما نقول: الراحة والتعب والعدل والظلم قد سد من أبوابها ما كان مفتوحا وفتح من طرقها ما كان مسدودا؛ فالراحة والتعب متعدد واحد، والعدل والظلم متعدد آخر، فقد ذكر متعددان لكل منهما فردان ثم ذكر ما للجميع فى نشر واحد وهو قد سد إلخ، وهذا النشر راجع إلى كل من

(١) البقرة: ١١٣.

الجمع

ومنه: الجمع؛ وهو أن يُجْمَعَ بين متعدّد في حكم واحد^(١)؛ كقوله تعالى: ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(٢)، ونحو^(٣) [من الرجز]:
 إِنَّ الشَّبَابَ^(٤) وَالْفَرَاحَ وَالْجِدَّةَ مَفْسَدَةٌ لِلْمَرْءِ أَى مَفْسَدَةٌ

التفريق

ومنه: التفريق؛ وهو إيقاعُ تباينٍ بين أمرين من نوع، في المدح أو غيره، كقوله^(٥) [من الخفيف]:

مَا نَوَالُ الْعِمَامِ وَقْتَ رَيْعٍ كَنَوَالِ الْأَمِيرِ وَقْتَ سَخَاءِ
 فَنَوَالُ الْأَمِيرِ بَدْرَةٌ عَيْنٍ وَنَوَالُ الْعِمَامِ قَطْرَةٌ مَاءِ

التقسيم

ومنه: التقسيم؛ وهو ذِكرُ متعدّدٍ، ثم إضافة ما لكلٍّ إليه على التّعيين؛ كقوله [من البسيط]:

وَلَا يُقِيمُ عَلَى ضَيْمٍ يُرَادُ بِهِ إِلَّا الْأَذْلَانُ عَيْرُ الْحَى وَالْوَدْدُ
 هَذَا عَلَى الْخَسْفِ مَرْبُوطٌ بِرُمَّتِهِ وَذَا يُشَجُّ فَلَا يَرْتِي لَهُ أَحَدٌ

الجمع مع التفريق

ومنه: الجمع مع التفريق؛ وهو أن يدخلَ شيئان في معنى، ويُفَرَّقَ بين جهتي الإدخال؛ كقوله^(٦) [من المتقارب]:

(١) من (شرح التلخيص). (٢) الكهف: ٤٦.

(٣) البيت لأبي العتاهية، ديوانه ص ٤٤٨ من أرجوزته ذات الأمثال، والطراز ١٤٢/٣، والمصباح ٢٤٧.

(٤) تصحفت في (ط) إلى (الشاب).

(٥) البيتان للوطواط، الإشارات ص ٢٧٤، والطراز ١٤١/٣، المصباح ٢٤٧ بلا عزو.

(٦) البيت لرشيد الدين الوطواط، أورده الجرجاني في الإشارات ص ٣٧٤.

فَوَجَّهْتُ كَالْتَّارِ فِي ضَوْئِهَا وَقَلْبِي كَالْتَّارِ فِي حَرِّهَا

الجمع مع التقسيم

ومنه: الجمع مع التقسيم؛ وهو جمع بين متعدّد تحت حكم، ثم تقسيمه، أو العكس:

فالأول: كقوله^(١) [من البسيط]:

حَتَّى أَقَامَ عَلَى أَرْبَاضٍ خَرْشَنَةٍ تَشْقَى بِهِ الرُّؤْمُ وَالصُّلْبَانُ وَالْبَيْعُ
لِلْسَيِّ مَا نَكَحُوا وَالْقَتْلُ مَا وَلَدُوا وَالتَّهْبُ مَا جَمَعُوا، وَالتَّارُ مَا زَرَعُوا
والثاني: كقوله^(٢) [من البسيط]:

قَوْمٌ إِذَا حَارَبُوا ضَرُّوا عَدُوَّهُمْ أَوْ حَاوَلُوا النَّفْعَ فِي أَشْيَاعِهِمْ نَفَعُوا
سَجِيَّةٌ تِلْكَ مِنْهُمْ غَيْرُ مُحَدَّثَةٍ إِنَّ الْخَلَائِقَ -فَاعْلَمْ- شَرُّهَا الْبِدْعُ

آحاد كل من المتعددين؛ فضمير كل من أبوابها وطرقها راجع إلى كل من الأربعة المذكورة، ولا تنافي في الحكم؛ كسد باب الراحة وفتح طريقها؛ لأن المراد أن لها أبوابا فسد واحدا وفتح آخر فهو أبدا مجهود، ويصح رجوع النشر إلى المتعدد الأول بأن يرجع شقه [.....]^(٣) أسباب التوصيل إلى الضرر من كل وجه من مال ومقال ورأى ورياسة وغير ذلك، وإيجاد النفع لمستحقه يقتضى وجود صفة العقل والكرم ورعاية حق الأحياء ووجود الأموال والرياسة وكل ما يتبع ذلك، ثم جمع ما قسم في كونها سجية فيهم بقوله (سجية تلك) أى: تلك الخصلة، وهى كونهم نافرين

(١) البيتان للمتنبي، ديوانه ٢/٢٢٤، والإيضاح ص ٥٠٥، والمصباح ٢٤٨، خرشنة: اسم بلد.

(٢) البيتان لحسان بن ثابت في ديوانه ص ٢٣٨، والطرارز ٣/١٤٤، والمصباح ص ٢٤٩.

(٣) ما بين المعكوفتين بياض بالأصل ووجد بهامش نسخة دار السرور -بيروت ما نصه: "سقط من جميع النسخ التى تيسرت لنا من شرح ابن يعقوب شرح هذا المحل من قول صاحب التلخيص كقوله ما نوال الأمير إلى قوله أو حاولوا النفع في أشياعهم نفعوا* وبعد بحث الملتزم عنها في الأستانة ومصر والمغرب لم يجدها فتركنا محلها بياضا لعلها تيسر للقارئ فيلحقها. كتبه مصححه".

الجمع مع التفريق والتقسيم

ومنه: الجمع مع التفريق والتقسيم؛

وضارين لمن يستحق طبيعة فيهم وغريزة وخلق قلتم مركز فيهم، فهي (منهم غير محدثة) فهي طبيعة موروثية، ثم أجاب عن سؤال مقدر، وهو أن يقال: لم جعلتها غير محدثة؟ فإن هذه الخليقة ممدوحة مطلقاً؟ فقال (إن الخلائق) جمع خليقة وهي الطبيعة والخلق الثابت (فاعلم شرها البدع) أى: أن الصفات الثابتة الطبيعية أقبحها البدع، فاعلم ذلك أيها السائل، والبدع كعنب جمع بدعة وهي الأمور المبدعات: أى، المحدثات، ومنه البدعة التي هي خلاف السنة، لا يقال: كون الصفة في الشيء بدعة ينافي كونها خليقة للزوم الخليقة؛ لأننا نقول: قد تسمى خليقة باعتبار دوامها بعد حدوثها فتكون خليقة دواماً، وبدعة ابتداءً، وهذه هي التي ذمها باعتبار اللزوم قديماً ودواماً، فقد ظهر أنه قسم ما وصف به الممدوحين إلى كونه ضرراً للأعداء، وكونه نفعاً للأحباء، ثم جمعه في كونه سجية غير محدثة، قيل: الفرق بين التقسيم السابق والجمع مع التقسيم أن التقسيم يذكر فيه المقسم أولاً مفصلاً والجمع مع التقسيم يذكر فيه المقسم مجملاً، كما في قوله: تشقى به الروم إلخ، قيل: ويلزم عليه أن نحو قولنا الكلمة: إما اسم أو فعل أو حرف ليس من التقسيم، لعدم ذكر المقسم مفصلاً، يعنى: وليس أيضاً من الجمع مع التقسيم، لعدم جمع المقسم تحت حكم، والمشهور أنه من التقسيم ولا يخفى ضعف هذا البحث؛ لأننا نلتزم أنه ليس من التقسيم المذكور، بل هو من أحد التقسيمين الآتين فتأمل.

الجمع مع التفريق والتقسيم:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (الجمع مع التفريق والتقسيم) وهذه التسمية تقتضى أن هذا النوع فيه معان ثلاثة، وقد تقدم كل واحد منها فيوجد الجمع فيه، وهو كما تقدم أن يجمع بين متعدد في حكم، ويوجد فيه التفريق، وهو كما تقدم أيضاً أن يدخل شيان في معنى ويفرق بين جهتي الإدخال، ويوجد فيه التقسيم، وهو أن يذكر متعدد ثم يضاف ما لكل إليه على التعيين، ولما كان معنى هذه الأشياء المجموعة في هذا النوع ظاهراً مما سبق لم يتعرض لتفسيره، لظهور أجزائه مما تقدم، وإنما تعرض

كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ.....

لمثاله فقال وذلك (كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي﴾) ^(١) أى: أذكر يوم يأتى الله أى: يوم يأتى أمره، وقد تقدم ما فى إسناد الإتيان إلى الأمر، فالضمير فى يأتى عائد إلى الله تعالى على تقدير مضاف، ويحتمل أن يعود إلى اليوم، وإتيان اليوم عبارة عن حضوره؛ للزوم الحضور للإتيان، ولما كان المقصود من حضور اليوم حضور ما يقع فيه، قدر هنا مضاف أيضا، أى: يأتى هوله وشدته ورحمته وعذابه، فالظرف على هذا، أعنى: لفظ يوم منصوب على الظرفية بقوله ﴿لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ﴾ أى: لا تتكلم نفس فى ذلك اليوم مما ينفع من جواب يقبل أو شفاعة تقبل ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ أى: لا تتكلم نفس إلا بإذن الله تعالى كما قال ﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا﴾ ^(٢) وقوله فى الآية الأخرى ﴿لَا يَنْطِقُونَ* وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ ^(٣) لا ينافى ما تقدم؛ لأن المأذون فيه هو الجواب الحق المقبول، والممنوع هو العذر الباطل الغير المقبول، أو الأول فى موقف وهذا فى آخر، وتخصيص المأذون فيه بما ينفع من جواب أو شفاعة، إما لأن غيره لم يعذر فيه أصلا، ولكن هذا لا يناسب قوله تعالى حكاية عنهم ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾ ^(٤) وأما لأن غيره لا عبرة به فالإذن فيه أو التمكين منه لا ينفع ﴿فَمِنْهُمْ﴾ أى فممن أهل الموقف، وإنما جعل معاد الضمير أهل الموقف؛ لأن النفس فى "لا تكلم نفس" نكرة فى سياق النفى فتعم كل نفس فى ذلك اليوم والنفوس فى ذلك اليوم هى نفوس الموقف، فاتحد المراد بالنفس بالمراد بأهل الموقف، ولذلك فسر الضمير بأهل الموقف، وذلك ظاهر ﴿شَقِيٌّ﴾ أى: محكوم له بالشقاوة، أى: وجوب النار كما اقتضاه الوعيد فى الدنيا ﴿و﴾ منهم ﴿سَعِيدٌ﴾ أى محكوم له بالسعادة أى: وجوب الجنة كما اقتضاه الوعد الحق فى الدنيا ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا﴾ أى حكم لهم بالشقاوة فهم ﴿فَفِي النَّارِ﴾ لأن ذلك مقتضى وجوبها ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ﴾ أى: إخراج النفس

(١) هود: ١٠٥. (٢) النبأ: ٣٨. (٣) المرسلات: ٣٥، ٣٦. (٤) النحل: ٢٨.

وَشَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ
فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ

على وجه مخصوص وهو كونه بشدة وتتابع وصوت منكر وأسف (**«وَشَهِيقٌ»**) أى: إدخال النفس على وجه مخصوص أيضا وهو كونه بشدة وتتابع وصوت منكر وأسف (**«خَالِدِينَ فِيهَا»**) أى فى النار (**«مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ»**) إن حملت السموات على سموات الآخرة؛ لأنها هى الدائمة والأرض كذلك، كما اقتضى أن للآخرة سموات وأرضا أخرى قوله تعالى: **«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ»** ^(١) دل تقييد الخلود بدوامها على الأبدية، ولكن يرد عليه أن ذلك لا يفهمه إلا من يعتقد وجود السموات للآخرة، والمعتقد لذلك لا يفتر إلى أن يخبر بأن الخلود بخلود السموات الأخروية؛ لأن ذلك معتقده، ومن لا يعتقدها لا يفيد التأيد بها الأبدية باعتباره، وإن حملت على سموات الدنيا والأرض كذلك لزم أنها غير دائمة، والجواب أن التأيد بها كناية عن الأبدية كما يقال: لا أفعل كذا ما دام ثبير أو ما طلع نجم، والمراد لا أفعله أبدا وهذا وارد فى كلام العرب كثيرا.

(**«إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ»**) أى: إلا وقت مشيئة ربك. وكون المستثنى هو الوقت إما بتقدير ما مصدرية ظرفية أى: إلا مدة مشيئة ربك أو بتقدير ما مصدرية فيقدر الوقت مضافا أى إلا وقت مشيئة ربك، والمعنى واحد، وهو ظاهر، وإنما لم يجعل المستثنى غير ذلك؛ لأن العموم قبله إنما وجد فى الوقت المذكور؛ لأن الخلود يتضمن أوقاتا لا تنتهى، وفى الموصول الذى هو الذين ولا يتأتى الاستثناء منه هنا إلا بتكلف؛ فلذلك جعل الاستثناء من الأوقات على التقديرين.

(**«إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ»**) لا معترض عليه فى مراده، ومن ذلك تخليد البعض كالكفرة وإخراج البعض، كالعصاة غير الكفرة. وبهذا علم أن استثناء الوقت إنما هو باعتبار بعض الأشقياء، وهم العصاة غير الكفرة.

(١) إبراهيم: ٤٨.

وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٍ^(١) .

واعلم أن المراد بالشقاوة ما يعم الكبرى والصغرى، وكذلك المراد بالسعادة في قوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ﴾ ما يعم الكبرى والصغرى، فدخل في الشقاوة بعض ما دخل في السعادة والعكس، ولا يضرك ذلك التعبير بآلة الانفصال وهى "أما" لأن الانفصال يكون بمنع الخلو، وهو موجود هنا؛ إذ لا يخلو أمر أهل الموقف من الشقاوة والسعادة ولو اجتماعا في العاصى المؤمن باعتبارين.

﴿خَالِدِينَ فِيهَا﴾ أى باقين في الجنة إلى غير نهاية، والحال في المحلين مقدرة أى مقدرين الخلود أو مقدرًا لهم الخلود؛ لأن الخلود لا يجامع دخول إحدى الدارين وإنما يجامعه تقديره.

﴿مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ أى: مدة دوام السموات والأرض وفيه ما تقدم من كونها كالأرض أخروية أو دنيوية.

﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ أى: إلا وقت مشيئة ربك، ويتجه فيه ما تقدم في نظيره.

﴿عَطَاءٌ غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ أى أعطوا ذلك عطاء غير منقطع فهذا المثال فيه جمع الأنفس في الحكم بعدم الكلام إلا بإذن الله تعالى؛ لأن نفسا نكرة في سياق النفي فتعم كما ذكرنا آنفاً، وفيه تفريق ذلك المجموع بأن جعل منه الشقى والسعيد وفيه تقسيم هذا التعدد، بأن أضيف لفريق السعادة ما له من الخلود في الجنة، وأضيف لفريق الشقاوة ما له من الخلود في النار، فإن قيل الشقاوة قد ذكرت أنها حكم بالنار، والسعادة ذكرت أنها حكم بالجنة، وهذا هو المستفاد من التقسيم هنا، وقد تقدم أن التقسم هو: أن يضاف لكل من المتعدد ما له مما لم يذكر أولاً، كما تقدم في قوله:

هذا على الخسف مربوط برمته وذا يشـج إلـخ^(٢)

(١) هود: ١٠٥-١٠٨.

(٢) البيت للمتلهم، وهو جرير بن عبدالمسيح، انظر شرح المرشدى على عقود الجمان (٩٣/٢).

قلنا ما ذكر في التقسيم يكفي أن يكون غير ما ذكر، ولو بالتفصيل لما أجهل أولاً، وهو هنا كذلك، فإن كونهم في الجنة أو النار مع ذكر الخلود إلا ما شاء الله تفصيل لما حكم به وهكذا قوله: هذا مربوط وذا يشج تفصيل لما تضمنه الإجمال. فقد تبين أن المثال مشتمل على الجمع والتفريق والتقسيم؛ ولذلك يسمى نوع هذا المثال بما يدل على المجموع، أما اشتماله على الجمع فظاهر، وكذا اشتماله على التقسيم السابق فظاهر؛ لأنه قسم المتعدد الذي هو قسم الشقاوة، وقسم السعادة المذكورين بالتفصيل أولاً بأن أضاف لكل منهما ما له. وأما اشتماله على التفريق السابق ففيه بحث؛ لأنه كما تقدم إنما يتصور بين شيئين جمع بينهما، ثم فرق بين جهتي إدخالهما كما في قوله:

فوجهك كالنار في ضوئها وقلبي كالنار في حرها

وهذا المعنى لم يوجد هنا إذ لم يفرق بين جهتي إدخال النفوس في عدم الكلام اللهم إلا أن يراد بالتفريق مطلق ذكر الفصل بين شيئين، وحينئذ لا يستفاد تفسيره صراحة مما تقدم، وقد تبين بما ذكر في تقدير المستثنى أن المستثنى من أهل الشقاوة هم عصاة المؤمنين، وهم بعض المحكوم عليهم، استثنوا من الخلود بقطع العذاب عنهم بإخراجهم من النار وإدخالهم الجنة. والمستثنى من أهل السعادة هم العصاة أيضاً، استثنوا باعتبار الابتداء؛ لأن الخلود لما جعل له مبدأ وهو وقت وجود الدخول في الجملة، وجعل ما بعد المبدأ هو الاستمرار إلى غير نهاية جاز أن يستثنى منه بقطعه في الاستقبال عن البعض، كما في الشقاوة ودخول النار وأن يستثنى منه بقطعه ابتداء كذلك، كما في السعادة ودخول الجنة، وهذا كما تقول: بنو فلان ينفق عليهم من يوم العيد إلى تمام السنة، أو إلى الأبد، إلا في الشهرين الأولين من تلك السنة، أو من ذلك الأبد، فلا ينفق على بعض منهم، وعلى هذا لا يرد أن يقال: الخلود إنما هو بعد الدخول، ودخول الجنة لا يكون بعده انقطاع؛ لأننا لم نرد الاستثناء من وقت الدخول، باعتبار ذلك الداخل، بل الاستثناء من وقت الدخول في الجملة، أعني: من وقت يقع فيه الدخول، لا من هذا المستثنى بل ممن وقع منه الدخول، أي كان، ولكن في تأويل الاستثناء في الآية الكريمة على ما ذكر تمحل من أوجه:

أحدها: أن الظاهر في استثناء الوقت انصبابه على جميع الأفراد، فإنك إذا قلت: أنفق على أولادى من يوم كذا إلى كذا إلا وقت كذا فمعناه أنك لا تنفق على المجموع في ذلك الوقت لا على البعض. وقد جعل الاستثناء في الآية باعتبار البعض، وهم العصاة، الذين نفذ فيهم الوعيد.

والآخر: أن في الكلام تداخلا حينئذ كما أشرنا إليه آنفا؛ لأن المستثنى من الشقاوة هو المستثنى من السعادة، إذ العصاة استثنوا من الخلود في النار، فيلزم استثناءهم من الدخول الأولى، وكذا العكس.

والآخر: أن الخلود إنما يعهد انقطاعه باعتبار الاستقبال، كما أن القدم إنما ينتفى باعتبار الماضي.

والآخر: أن الاستثناء لا يكون على نسق واحد؛ لأنه في الأول لقطع الخلود استقبالا، وفي الثاني لقطعه من ابتداء أوقاته؛ ولذلك حمل على معنى أن أهل الجنة لا يخلدون في نعيمها؛ لخروجهم في بعض الأوقات إلى ما هو أعظم، كالرضوان والشهود وأهل النار لا يخلدون في عذابها؛ لخروجهم في بعض الأوقات إلى عذاب الزمهرير.

ويرد على هذا الحمل أن الكون في الجنة يتضمن جميع النعم روحانيا وبدنيا، والكون في النار يتضمن أنواع العذاب المحددات بعد وقت الدخول. فكيف يصح إخراج بعض الأحوال دون بعض؟ فإن قدر ففى نعيم الجنة المحسوس، وفي عذاب النار الذى هو الحرارة بالخصوص، خرج المستثنى عن تناول، مع أن التقدير كالتحكم؛ فلأجل ما ذكر على التأويلين قيل إن الاستثناء تقديرى. أى: إلا ما شاء ربك، على تقدير مشيئته، بمعنى أنه لو شاء الخروج من كليهما لكان. ويكون في ذلك إشارة إلى أن الخلود ليس بواجب ذاتى بل بالمشيئة، وعليه يكون المراد بالشقاوة الشقاوة الكبرى، وبالسعادة ما يقابلها. كما أن المراد بها على التأويل الثانى ما ذكر أيضا، بناء على أن النكرة تصرف عند الإطلاق للفرد الأكمل، وهذا في غاية البعد عن الدلالة اللفظية. فالوجهان الأولان أقرب لصحتهما لفظا على ما فيها فتأمل.

وقد يطلق التقسيم على أمرين آخرين:
أحدهما: أن تذكر أحوال الشيء مضافاً إلى كل ما يليق به؛ كقوله

[من الطويل]:

سَأَطْلُبُ حَقِّي بِالْقَنَا وَمَشَايِخِ كَأَنَّهُمْ وَمَنْ طُولِ مَا التَّمَّوْا مُرْدُ
تَقَالُ إِذَا لَاقَوْا خِفَافٌ إِذَا دُعُوا كَثِيرٌ إِذَا شَدُّوا قَلِيلٌ إِذَا عُودُوا

(وقد يطلق التقسيم على أمرين آخرين) غير ما تقدم، والذي تقدم هو أن يذكر متعدد، ثم يضاف لكل من المقصود في التعدد ما له على التعيين.

التقسيم مع ذكر أحوال الشيء مضافاً لما يليق به:

(أحدهما) أى: أحد هذين الأمرين اللذين ليس كل منهما من التقسيم السابق (أن تذكر أحوال الشيء) بعد ذكره (مضافاً) أى: حال كون تلك الأحوال قد أضيف (إلى كل) منها (ما يليق به كقوله) أى: كقول المتنبي:

سَأَطْلُبُ حَقِّي بِالْقَنَا وَمَشَايِخِ كَأَنَّهُمْ مِنْ طُولِ مَا التَّمَّوْا مُرْدُ^(١)

والقنا الرماح، وأراد بالمشايخ الكهل من ذكور قومه. وقوله: هم كالمرد الذين لا لحى لهم من طول اللثام، عبارة عن لزومهم زى الكبراء وأهل المروءة في عرفهم. فقد ذكر المشايخ ثم أشار إلى أحوالهم مضافاً لكل حال ما يليق به بقوله هم (تقال) على الأعداء، من شدة شوكتهم وصعوبة وطأهم (إذا لاقوا) والثقل هنا عبارة عن شدة نكاية الملاقى لهم، وعجزه عن تحمل أذاهم، وهم (خفاف) جمع خفيف أى مسرعين بالإجابة (إذا دعوا) إلى كفاية مهم، أو دفاع ملم (كثير إذا شدوا) لأن واحداً منهم يقوم مقام الجماعة في النكاية. فحكم ما كان منهم حكم الكثير في الإفادة.

(قليل إذا عدوا) لأن أهل النجدة والإفادة مثلهم في غاية القلة فقد ذكر المشايخ أولاً، ثم ذكر أحوالهم من الثقل والخفة والكثرة والقلة، وأضاف لكل حال ما

(١) البيت لأبي الطيب المتنبي في التبيان (٢٥٧/١)، وفي شرح المرشدى على عقود الجمان (٩٦/٢).

والثاني: استيفاء أقسام الشيء؛ كقوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾^(١).

يليق بها، فأضاف للثقل حال الملاقة وللخفة حال الدعوة للإجابة، وللکثرة حال الشدة والحمل على الأعداء، وللقلة حال العد.

ولا يخفى ما اشتمل عليه هذا التقسيم من الطباق بذكر القلة والكثرة، والخفة والثقل، إذ بين كل اثنين منها تضاد. وإنما لم يكن هذا من قبيل التقسيم السابق؛ لأن التقسيم السابق يذكر فيه نفس المتعدد مضافا لكل مما قصد من أفرادها - ما يناسبه، وهذا لم يذكر فيه نفس المتعدد المذكور أولا، وإنما ذكرت أحواله، وأضيف لكل من تلك الأحوال ما يليق بها كما رأيت فافهم.

التقسيم باستيفاء أقسام الشيء:

(و) القسم (الثاني) من الأمرين اللذين ليسا من التقسيم السابق هو (استيفاء أقسام الشيء) بحيث لا يتصور للمقسم قسم آخر غير ما ذكر، وذلك (كقوله تعالى) في تقسيم الإنسان باعتبار أمر الولادة: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا﴾ فقط ﴿وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ﴾ فقط وقدم الإناث في الذكر على الذكور هنا؛ لأن سياق الآية في بيان أنه ليس للإنسان ما يشاء من الولادة؛ وإنما يكون منها ما يشاء الله تعالى والذي لا يريده الإنسان هو الإناث، فناسب تقديم الدال عليهن، ثم عرف الدال على الذكور بآل؛ للإشارة إلى مرتبتهم والامتنان بهم، فكأنه قيل ويهب لمن يشاء الجنس المعروف لكم المعهود كما له لديكم. فأعطى للفظ الإناث مناسبة التقديم، وأعطى للفظ الذكور مناسبة التنويه والتعريف، ثم أتى بهما على أصل استحقاق التقديم والتأخير، بعد بيان المناسبة الأولية في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا﴾ ثم أتى بالقسم المقابل لهذه الثلاثة في قوله: ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ لا يولد له أصلا أنه عليم بالحكمة

(١) الشورى: ٤٩-٥٠.

.....
في ذلك قد ير على ما يريد لا يتعاصى عليه شىء، ففى ضمن الآية الكريمة أن الإنسان باعتبار شأن الولادة ينقسم إلى الذى لا يولد له أصلا، وإلى الذى يولد له جنس الذكور فقط، وإلى الذى يولد له جنس الإناث فقط، وإلى الذى يولد له الذكور والإناث معا، فكأنه قيل: الإنسان إما أن لا يكون له ولد أصلا، وإما أن يكون له جنس الذكور فقط، وإما أن يكون له جنس الإناث فقط، وإما أن يكون له الجنسان معا.

فهذا تقسيم مستوف لأقسام الإنسان باعتبار الولادة وعدمها. ومن هذا القسم قولهم: الكلمة: اسم، أو فعل، أو حرف.

ومما يتأمل فيه هنا السر في الإتيان بأو في قوله تعالى: ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ﴾ ولم يقل: ويزوجهم بالواو كما ذكر فيما قبل هذا القسم وبعده. قيل: إن السر في ذلك أنه لما عبر بالضمير في قوله ﴿أَوْ يُزَوِّجُهُمْ﴾ ولم يقل: يزوج من يشاء، وأعاد الضمير على من يشاء قبله أتى بأو للإشارة إلى المباينة، وأن هذا غير ما ذكر أولا، والمذكور أولا هو هبة الذكور فقط، أو الإناث فقط بخلاف ما لو عبر بالواو فإنه يفيد أن الذى اختص بالذكور أو اختص بالإناث يجمع له بين الذكور والإناث، وليس بصحيح؛ لأن المراد كما تقدم ذكر كل قسم على حدة، ومفيدة أو المقتضية للمباينة، دون الواو المقتضية للجمع.

وأما الأقسام الأخرى فلما قال فيها: "يهب لمن يشاء ويجعل من يشاء" فعبر بالظاهر عن الموهوب له والمجوعول له، فهم أنها أقسام مستقلة مختلفة في نفس الأمر؛ لأن اللفظ الظاهر إذا كرر أفاد المغايرة، بخلاف الضمير. ولكن يرد أن يقال: فلم لم يقل ويزوج من يشاء ذكورا وإناثا؟ أى يجعل لمن يشاء الذكور والإناث معا، يفيد المباينة ويجرى الكلام على نسق واحد؟ وأجيب بأن تلك الأقسام لو علقنا جميعها بلفظ المشيئة ولم يعبر بالضمير العائد على ما ذكر لاستشعر أن كل قسم يستحق ذلك بالمشيئة

التجريد

ومنه: التجريد؛ وهو أن يُنتزَع من أمرٍ ذى صفةٍ آخرُ مثلهُ فيها؛ مبالغةً

لكمالها

التابعة لرعاية الأصلح، كما يقول المعتزلى؛ لأن أصل المباينة الصريحة أن تكون لحكمة اقتضتها، والمشية صلحت للكل، فيكون التخصيص لحكمة الرعاية إذ لا يظهر غيرها. وحيث ذكر الضمير العائد على القسم المخصوص بالذكر أو الإناث أو لهما معا استنشق منه بحسب الظاهر. وإن كان المراد غير شخص المذكور أن ذلك باعتبار المشية المحضة التي لا يجب فيه رعاية الأصلح؛ لإفادته بحسب الظاهر أنه لا يجب عليه تخصيص ذلك الشخص، بل لو شاء لجعل له الجميع. فلما وجدت هذه الفائدة في التعبير بالإضمار عدل إليه، ولما عدل ناسب التعبير بأو؛ ليفيد المباينة وإلا أفادت الواو أن الذى وهب الذكور فقط، أو وهب الإناث فقط يجعل له الزوج أى الذكور والإناث معا، وهو لا يصح، هكذا أشار إليه بعضهم، فتعرضنا له مع إيجاز وإيضاح؛ لأنه مما تتشوف لمثله النفوس لدقته والله الموفق بمنه وكرمه.

ولكن لا يخفى ما فى كون التعليق بالمشية فى كل قسم مفيداً لاتباع المصلحة من مجرد الدعوى والتحكم بلا دليل. بل المشية إنما تفيد عدم الوجوب لوجه من الوجوه، سواء كان مصلحة أو غيرها، وذلك أصلها. تأمل.

التجريد:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (التجريد) أى: النوع المسمى بالتجريد (وهو) أى: التجريد (أن ينتزع من أمر ذى صفة آخر) أى هو: أن ينتزع من أمر له صفة أمر آخر، فأخر نائب فاعل ينتزع (مثله فيها) أى ويكون الأمر المنتزع مسن ذى صفة مثل ذى الصفة فى تلك الصفة، ويدل على أنه منتزع على أنه مثله فى الصفة تعبير المتكلم عنه بما يدل على تلك الصفة كما يأتى فى الأمثلة.

(مبالغة) أى والمقصود من ذلك الانتزاع إفادة المبالغة أى إفادة أنك بالغت فى وصف المنتزع منه بتلك الصفة وإنما تبلغ كذلك (لـ) أجل (كمالها) أى: لادعائك

فيه، وهو أقسام:

منها: نحو قولهم: لى من فلان صديق حميم،

كمال تلك الصفة (فيه) أى: فى ذلك المنتزع منه وإنما قلنا: لادعاء الكمال إشارة إلى أن إظهار المبالغة بالانتزاع لا يشترط فيه كونه كاملاً فى تلك الصفة فى نفس الأمر، بل الادعاء كاف سواء طابق الواقع أم لا.

ووجه دلالة الانتزاع على المبالغة المبنية على ادعائك الكمال ما تقرر فى العقول من أن الأصل والمنشأ لما هو مثله فى غاية القوة، حتى صار يفيض بمثالاته فإذا أخذ وصف باعتبار تلك الصفة من موصوف آخر بها فهم أنك بالغت فى وصفه، حتى صيرته فى منزلة هى بحيث كانت فيه تلك الصفة منشأ لتفريع أمثالها عنها وإيجادها عنه، فهى فيه كأنها تفيض بمثالاتها لقوتها كما تفيض الأشعة عن شعاع الشمس، وكما يفيض الماء عن ماء البحر فليفهم فإنه سهل ممتنع.

أقسام التجريد:

وبمثل هذا علم أن فنون هذا العلم لا يخلو سهلها - كالبديع - من وجود الدقائق ورعايتها، فضلاً عن صعبها، كالبيان والمعاني (وهو) أى التجريد (أقسام) عديدة؛ لأن الانتزاع إما أن يكون بحرف أو بدونه، والحرف إما من أو الباء أو فى، والباء إما داخل على المنتزع منه أو داخل على المنتزع، وما يكون بدون حرف إما أن يكون لا على وجه الكناية، أو يكون على وجهها، ثم هو إما انتزاع من غير المتكلم، أو انتزاع من المتكلم نفسه. فهذه أقسام أشار إليها وإلى أمثلتها بقوله:

(فمنها) أى: من تلك الأقسام ما يكون حاصله من التجريدية (نحو قولهم) فى المبالغة فى وصف فلان بالصدقة: (لى من فلان صديق حميم) أى: صديق قريب لى كأنه نفسى، بحيث يهتم بأمرى كما أهتم أنا به.

وإنما يقال هكذا إذا قصد إظهار المبالغة فى صداقته، حتى صار بحيث يفيض عنه صديق آخر.

أى: بَلَغَ فلانٌ من الصداقة حَدًّا صَحَّ معه أن يُسْتَخْلَصَ منه آخَرُ مثلهُ فيها.
ومنها: نَحْوُ قولهم: لئن سَأَلْتَ فلانًا، لتَسألَنَّ به البحرَ.

وهذا القسم لم يمثلوا منه إلا بما تدخل فيه من على المنتزع منه، ولما كان تسميتها تجريدية أمرًا عامًا لها وللباء، لم يفهم من تلك التسمية أمر يشعر إشعارًا بينا ببعض المعاني المعهودة لمن، كما أنه كذلك في الباء فيحتاج إلى أن يبين لها ما يناسب من معانيها، وكذلك الباء فيما يأتي والمناسب لها حيث دخلت على المنتزع منه أن تكون للابتداء؛ لأن المنتزع مبدؤه ونشأته من المنتزع منه، الذى هو مدخول من. وأما جعلها للبيان فلا تفيد المبالغة، فإن بيان شيء بشيء لا يدل على كمال المبين في الوصف، بخلاف جعله مبدأ ومنشأ لذى وصف باعتبار ذلك الوصف، فكأنه قيل: خرج من فلان إلى وأتاني منه صديق آخر حميم فليتأمل.

فقولهم: لى من فلان صديق حميم يفيد المبالغة في وصف فلان بالصداقة (أى: بلغ) فلان (من) مراتب (الصداقة حدًا) أى: مكانا (صح معه) أى: صح مع ذلك الحد وذلك المكان، أى: صح بمصاحبته للاتصاف بذلك القدر من الصداقة (أن يستخلص منه) أى أن يستخرج من فلان صديق (آخر) حميم (مثله فيها) أى: فى الصداقة.

وينبغي أن يعلم أن المبالغة إنما يناسبها كل المناسبة خروج صديق منه؛ لأن صداقته بلغت إلى حيث تفيض عنها صداقة أخرى وأما الاستخلاص فإنما يناسب الانتزاع بالدعوى، وفيها الإشعار بالتطلب والتكلف وإن كان يفيد أنه قد اشتمل على زائد يستخلص منه. إلا أن المعنى الأول أقوى كما قررناه فيما تقدم.

(ومنها) أى ومن أقسام التجريد ما يكون حاصلًا بالباء التجريدية الداخلية على المنتزع منه، (نحو قولهم) فى المبالغة فى وصف فلان بالكرم: (لئن سألت فلان لتسألن به البحر) فقائل هذا القول بالغ فى اتصاف فلان بالسماحة حتى صار بحيث ينتزع منه كريم آخر يسمى بحرا مثله فى الكرم والباء هذه حيث قامت قرينة على أن المراد بالبحر ما مجرد من مدخولها يناسبها من معانيها الأصلية أن تكون للمصاحبة، أى:

ومنها: نحو قوله [من الطويل]:

وَشَوْهَاءَ تَعْدُو بِي إِلَى صَارِخِ الْوَغَى مُسْتَلْتِمٌ مِثْلُ الْفَنِيقِ الْمُرْحَلِ

لتسألن مع فلان حين سؤالك له بجرا آخر معه يسأل؛ لكونه مثله في الكرم، ويحتمل أن تكون سببية أى: لتسألن بسببه البحر. بمعنى أنه كان سببا لوجود بحر آخر معه مجردا منه، أى: خارجا منه مثله يسأل معه.

(ومنها) أى: ومن أقسام التجريد ما يكون حاصلًا بدخول الباء التجريدية الداخلة في المنتزع بعد دخول الأصلية في المنتزع منه وذلك (نحو قوله: وشوهاء)^(١) أى: وفرس شوهاء، أى: قبيحة النظر والوصف بالشوهادية أى قبح الوجه، وإن كان قبيحا في أصله، لكنه يستحسن في الخيل لأن ذلك يكون لمجرد سعة أشداقها؛ وذلك يدل على كمالها وقوتها. وقد يكون ذلك لما يصيبها من شدائد الحرب، من الإصابة عند الطعن والضرب، وذلك يدل على أنها مما تعد للشدائد؛ لقوتها وأهليتها، ومما جرب للملاقاة، ويتكل عليها في الحروب والتصادم، وذلك كمال فيها أيضا. (تعدو) أى من وصف تلك الفرس أنها تعدو أى: تسرع (بى إلى صارخ الوغى) أى: إلى الصارخ في مكان الوغى، والوغى: الحرب، والصارخ: هو الذى يصيح وينادى لحضور الحرب والاجتماع إليه. (مستلتم) أى بلباس الأئمة وهى: الدرع من الحديد فقوله: مستلتم مجرد من المجرور، وبالباء الأصلية، والباء فيه للمصاحبة، أى: تعدو مع مستلتم آخر فقد بالغ في ملابسة لبس الأئمة للحروب وملازمتها حتى صار بحيث مجرد منه مستلتم آخر مثله في ملابستها ولزومها استعداداً للحروب.

ولا يناسب هنا إلا معنى المصاحبة في الباء؛ لأنها لو جعلت للسببية كان التقدير: تعدو بى بسبب مستلتم، فيكون المستلتم الذى هو نفس المنتزع سببا للمجرد منه وهو اللابس للأئمة حقيقة، والمقدر أن المجرد منه هو السبب والمنشأة لا العكس؛ ولذلك

(١) البيت لذى الرمة في ديوانه ص(١٤٩٩)، وشرح عمدة الحفاظ ص(٥٨٩)، وبلا نسبة في المقاصد النحوية.

ومنها: نحو قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾^(١) أى: فى جهنم، وهى دار الخلد.

جعلت هنا للمصاحبة دون السببية ولو كان يمكن هنا اعتبار السببية فيها أيضا بتكليف، وذلك بأن تدعى المبالغة حتى صار الأصل والسبب فرعا ومسببا، أو يدعى أن عدو الفرس بسببية ذلك المستلزم، أى: استعداده أوجب عدو الفرس للحرب، كأنه حث على ذلك، وهو يرجع إلى الأول، إذ كونه سببا فى العدو معناه كونه سببا فى وجودى حال كونه مسرعا للحرب وإنما لم يحمل على ذلك؛ لأن المبالغة المفيدة للتجريد تكفى للحسن ومتى زيد عليها ما أوجب العكس صار الكلام كالرمز، وصار فى غاية البرودة بالذوق السليم.

ثم وصف الشوهاء بأنهم (مثل الفتيق) وهو الفحل من الإبل الذى ترك أهله ركوبه تكرمة له. (المرحل) أى المزعج، فالمرحل من رحل البعير، بتشديد الحاء إذا أشخصه وأرسله وأزعجه عن مكانه وشبه الفرس به فى القوة والعلو وعدم القدرة على مصادمتها فقد ظهر أنه انتزع من نفسه مستلثما آخر أى مستعدا للحرب مبالغة فى استعداده للحرب ولزومه لبس اللأمة، له حتى صار بحيث يخرج منه مستعد آخر يصاحبه، وقد أدخل الباء على المنتزع دون المنتزع منه، كما فى القسم قبل هذا.

(ومنها) أى ومن أقسام التجريد ما يكون حاصله بدخول فى على المنتزع منه وذلك (نحو قوله تعالى) فى التهويل بأمر جهنم ووصفها بكونها محلا للخلود، وكونها لا يعترىها ضعف ولا اضمحلال ولا انفكاك أهلها عن عذابها: ﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾ أى لهم (فى جهنم) دار الخلد (وهى) أعنى جهنم نفسها (دار الخلد) ولكن بولغ فى اتصافها بكونها دارا ذات عذاب مخلد، حتى صارت بحيث تفيض وتصدر عنها دار أخرى، هى مثلها فى الاتصاف بكونها دارا ذات عذاب مخلد وفى هنا للظرفية فكأنه قيل إن ثم دارا أخرى كانت فى هذه الدار التى هى دارهم الملازمة لهم، التى لا ينفك عنهم

(١) فصلت: ٢١.

ومنها: نحو قوله [من الكامل]:

وَلَيْنَ بَقِيَتْ لَأَرْحَلَنَّ بِغَزْوَةٍ تَحْوِي الْغَنَائِمَ أَوْ يَمُوتَ كَرِيمٌ

عذابها، ولا يضعف مع طول الخلود، ولا تفنى بتصرم الأحقاب ولا تبيد ولا تنال فيها الراحة باستمرار الارتقاب، وكل ذلك للمبالغة في اتصافها بالشدة وللتهويل بأمرها في العذاب، وعدم انقطاعه بطول المدة، فكأنه قيل: ما أعظم تلك الدار، في لزومها لهم وكونها لا تضعف بالخلود، حتى إنها تفيض بدار أخرى مثلها في اللزوم وقوة العذاب بلا ضعف مع التخليد. وقانا الله برحمته من هولها وعذابها نحن وآباءنا، وأولادنا، وأزواجنا، وأشيائنا، وإخواننا، وجميع المؤمنين بمحمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم.

(ومنها) أى ومن أقسام التجريد ما يكون حاصلًا بدون توسط حرف أصلا، ولكن يؤتى بالمنتزع على وجه يفهم منه الانتزاع بقرائن الأحوال بلا حرف يستعان به على إفادة التجريد، وذلك (نحو) قوله: (فلئن بقيت)^(١) حيا (لأرحلن) أى: لأسافرن (بغزوة). من وصف تلك الغزوة أنها (تحوى) أى: تجمع (الغنائم) أى: يجمعها أهلها يعنى نفسه (أو). بمعنى إلا على حدها في قولك؛ لأقتلن الكافر أو يسلم. أى: إلا أن يسلم، والفعل بعدها منصوب بأن؛ فالمعنى تحوى تلك الغزوة الغنائم إلا أن (يموت كريم). ومعناها لكن أى: لكن إن مات هذا الكريم يعنى نفسه لم يحو الغنائم، وإنما كانت كذلك لأن البقاء المتعلق بالغزوة لا يشتمل على الموت ولا شك أن معنى الكلام كما أفاده السياق: أنى أجمع الغنائم، أو أموت فالمراد بالكريم نفسه - كما ذكرنا - فقد انتزع من نفسه بقرينة التمدح بالكرم كريما مبالغا في وصفها بالكرم لدلالة الانتزاع على أنه بلغ في الكرم إلى حيث يفيض ويخرج عنه كريم آخر مثله في الكرم. وينبغي أن يتنبه هنا إلى أن المتكلم بنحو هذا الكلام مما يتبادر منه أنه أقيم الظاهر فيه مقام المضمّر،

(١) البيت لقتادة بن مسلمة الحنفى، أورده محمد بن على الجرجاني في الإشارات ص(٢٧٨)، وشرح

المرشدى (٩٨/٢).

.....
يُحتمل أن يقصد المبالغة في وصف نفسه بذلك الوصف، كما وصف نفسه بالكرم هنا، ثم بالغ حتى انتزع من نفسه كريما آخر.

وقد دلت قرينة المدح هنا على قصد ذلك لأن المبالغة في المدح أنسب له، فيكون تجريدا كما قرناه ويحتمل أن يريد مطلق التنطع في التعبير وتحويل الكلام، من أسلوب إلى أسلوب؛ ليتحدد فيمال إليه ولا يمل، فيكون التفاتا والمعنيان لا تنافي بينهما فيمكن أن يقصدهما المتكلم معا فيكون في الكلام تجريد والتفات فعلى هذا لا يرد أن يقال: التعبير بالكرم من باب الالتفات، حيث أقيم الظاهر الذي هو لفظ الكريم مقام المضمّر، إذ لا يخفى أن الأصل كما قرناه: أو أموت. وإنما لم يرد؛ لأنه لا تنافي بين الالتفات والتجريد على ما ذكرنا ذلك الآن وقرناه وظاهر ما دفع الإيراد المذكور أن الالتفات يجتمع مع التجريد في لفظ واحد وفي قصد واحد بحث يراد باللفظ الواحد أن يكون للالتفات والتجريد في استعمال واحد، وفيه بحيث؛ لأن مبنى الالتفات على الاتحاد ومبنى التجريد على التعدد، يعنى أن الالتفات هو أن يعبر عن معنى بعد التعبير عن ذلك المعنى بنفسه، أو بعد استحقاق المقام التعبير عنه بلفظ آخر، من غير أن يكون ثم اختلاف بين المعبر عنه لفظا أو تقديرا أولا، وبين المعبر عنه ثانيا.

والتجريد هو أن يعبر عن معنى مجرد عن معنى آخر مع اعتبار أن الجرد شىء آخر فعلى هذا لا يصح أن يقصد الالتفات والتجريد في لفظ واحد؛ لتنافي لازميتهما وتنافي اللوازم يوجب انتفاء الملزومات. نعم لو قيل في الجواب أنه كما صح الالتفات يصح فيه التجريد على البداية لا على الاجتماع؛ وذلك أن من المواد ما يصلح لقصد التجريد فقط، ومنها ما يصلح للالتفات فقط ومنها ما يصلح لهما معا، فالأول كما تقدم في قولهم لى من فلان صديق حميم، إذ لا معنى للالتفات فيه؛ لاتحاد الطريقتين فيه إذ هما معا غيبة.

وقيل: تقديره: أو يموت مني كريم. وفيه نظر.

والثاني: كقوله تعالى ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ* فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾^(١) إذ لا معنى

للتجريد هنا.

والثالث: كالمثال الذى نحن فى البحث فيه، والتمثيل به، على أنه تجريد،

ويدل على ذلك قرينة المدح كما تقدم، كان وجهها وأما أنهما يجتمعان قصدا فلا يصح كذا قيل: والحق أن الالتفات إن شرط فيه الاتحاد حقيقة ومن كل وجه من غير اعتبار المخالفة أصلا - كان منافيا فى القصد للتجريد لوجود المخالفة فيه؛ لأن المعنى المجرد قد اعتبر غير المجرد منه، وإن شرط فيه وجود مطلق الاتحاد فى نفس الأمر صحت معه اعتبار المخالفة المصححة للتجريد الدال على المبالغة، ويعتبر الاتحاد فى نفس الأمر المصحح لقصد التنطع فى التعبير، وقصد تحديد الأسلوب زيادة فى حسن الكلام فليتأمل.

(وقيل: تقديره) أى تقدير الكلام السابق (أو يموت مني كريم) بزيادة معنى

فحينئذ لا يكون قسما يرأسه لعوده إلى ما دخلت فيه من على المنتزع منه كقولهم: لى من فلان صديق حميم، وذلك أن المقدر كالمذكور.

(وفيه نظر) أى وفى هذا القول نظر؛ لأن تقدير شىء زائد فى الكلام إنما يجوز

إليه عدم تمام المعنى بدونه وهذا الكلام يفهم منه أن المتكلم جرد من نفسه كريما آخر بلا تقدير المجرور. بمن لأنه عادل بين كونه يحوى الغنائم أو يموت الكريم. والمطروق الجارى على الألسن أن يقال: لا بد لى من الغنيمة أو الموت فيفهم منه أن المراد بالكريم نفسه والمدح المستفاد من التعبير بلفظ الكريم يقتضى المبالغة المصححة للتجريد. وقيل وجه النظر أن الكلام حينئذ يكون التفاتا من التكلم إلى الغيبة، ويرد بوجهين.

أحدهما: أن الالتفات لو كان هو وجه النظر لم يتوقف على تقدير قوله: منى؛

لأن المقام للمتكلم بدون تقدير منى. فكيف يقال: وفيه نظر؛ لأنه التفات مع وجود مثل

(١) الكوثر: ١، ٢.

ومنها: نحو قوله [من المنسرح]:

يَا خَيْرَ مَنْ يَرْكَبُ الْمَطِيَّ وَلَا يَشْرَبُ كَأْسًا بِكَفٍّ مَنْ بَخِلَا

هذا النظر في مثال المنظر وهو المصنف؟ والآخر: أن الالتفات لا ينافي التجريد على ما قررناه آنفاً، فلا يصح التنظير به في التجريد.

(ومنها) أى ومن أقسام التجريد ما يكون مدلولاً فيه على المعنى المجرد بطريق الكناية، التى هى أن يعبر بالملزوم ويراد اللازم، مع صحة إرادة الأصل، وذلك (نحو قوله: يا خير من يركب المطي)^(١) جمع مطية وهى المركوب من الإبل (ولا يشرب كأساً) وهو إناء من خمر (بكف من بخلا) أى: بكف من هو موصوف بالبخل فقوله: ولا يشرب كأساً بكف من بخلا، كناية عن المراد (أى: يشرب الكأس بكف الجواد) والجواد تجريد؛ وذلك أن المتكلم (انتزع منه) أى من المخاطب (جواداً) آخر (يشرب بكفه).

وجرى فى إفادة هذا المعنى (على طريق الكناية؛ لأنه) أى: ويبان جريانه على طريق الكناية التى هى التعبير بالملزوم عن اللازم أنه أى أن المخاطب (إذا نفى عنه الشرب بكف البخيل) وذلك هو المصرح به فى قوله ولا يشرب كأساً بكف من بخلا، ومعلوم أن ذلك المخاطب من أهل الشرب (فقد أثبت له) أى للمخاطب (الشرب بكف كريم) لأن الشرب لما تحقق فى نفس الأمر ولم يكن بكف بخيل فقد كان بكف كريم، إذ لا واسطة بينهما. (ومعلوم) أيضاً (أنه إنما يشرب غالباً بكف) نفسه (فهو) حينئذ (ذلك الكريم) فى نفس الأمر.

ومن البين أن الغرض فى الكناية عن الشرب بكف الكريم - بنفى الشرب بكف البخيل - إنما هو الوصف بالكرم وأما الشرب بالكف فهو واسطة لا يتعلق به الغرض، ولكن شربه بكف كريم يستلزم لما كانت الكف للممدوح - أنه كريم - فالكناية

(١) البيت للأعشى الأكبر، أعشى قيس، فى الإيضاح ص(٢٤٤)، وشرح المرشدى (٩٨/٢).

.....
في الحقيقة عن الكريم، لا عن كونه يشرب الخمر بكفه، وقد يقال: إن الشرب مما يتمدح به لزعمهم في الجاهلية أن فيه مصالح كالشجاعة وزيادة الكرم، فعليه تكون الكناية عنه مقصودة أيضا وعلى كل حال فقد جرد كرهما آخر من المخاطب، وكفى عنه أو عن شربه بكفه المستلزم له بنفى الشرب بكف البخيل، ولا منافاة بين الكناية وكون المكنى عنه مجردا من غيره، فإنه كما صح التعبير عن المجرد بالتصريح يصح بالكناية. فلو امتنع التعبير عن المجرد بالكناية لامتنع بالتصريح. وقد خفي هذا الذي قررناه -من كون التجريد لا يناقى الكناية- على بعضهم، فرغم ذلك البعض أن كلام المصنف -في جعل هذا تجريدا بالكناية- لا يصح لأن الخطاب في قوله: يا خير من يركب المطى. إن كان لنفسه فهو تجريد؛ لأنه صير نفسه أمامه مخاطبا، وإنما يصيرها كذلك بالتجريد.

وإذا كان هذا تجريدا فقوله: ولا يشرب كأسا بكف من بخلا كناية عن الكريم؛ ليكون وصفا للمجرد أولا.

ولا تجريد في الكناية نفسها؛ لأن التجريد وقع أولا. والكلام في كون الكناية تتضمن تجريدا مستقلا ولم يوجد على هذا وإن كان خطابا لغيره كان قوله: ولا يشرب كأسا بكف من بخلا، كناية عن الكريم الذي هو ذلك المخاطب، بواسطة دلالة على أنه يشرب بكف كريم، مع العلم بأن الكف كفه ونحن نقول في الرد على هذا البعض أن الكناية لا تنافي التجريد، كما قررناه قريبا إذ يصح أن يجرد المعنى، ثم يعبر عنه بلفظ الكناية، كما يصح بلفظ التصريح. ونقول أيضا في الرد على ذلك البعض في مقتضى كلامه -وهو أنه يصح أن يكون خطابا لنفسه-: لو كان الخطاب لنفسه لم يكن هذا المثال قسما برأسه، بل يكون داخلا فيما بعد وهو التجريد في مخاطبة الإنسان نفسه، ولكن هذا الرد يتوقف بالنسبة إلى الطرف الثاني من الاعتراض، وهو أنه إن أراد خطاب غيره كان كناية، ولا يكون تجريدا، على أن المعارض يقول

ومنها: مخاطبة الإنسان نفسه؛

بمنافاة التجريد للكنائية، وأن ذلك وجه الاعتراض وأما إن كان مراده أن كونه كناية عن ثبوت الكرم يكفي في ثبوت المراد، ولا يحتاج إلى تطويل المسافة بأن مجرد من المخاطب كريم ثم يكتفى عنه لحصول المقصود بدون، مع انتفاء الدليل على اعتباره - فلا يتم الرد إلا ببيان أن التجريد مقصود لدليل من الأدلة، وأن المجرد هو المكنى عنه، وقد بين ذلك بأن العدول عن الإضمار بأن يقول: لا يشرب بكفه حال كونه بخيلا مثلاً إلى المدح بوصف الكرم بطريق الإظهار يدل على قصد المبالغة في المدح؛ لأنها أنسب به كما تقدم. والمبالغة تقتضى التجريد مع ظهور التباين في التعبير بهذا الظاهر بالذوق السليم تأمله.

ويتوقف بالنسبة إلى الطرف الأول على أن المعارض يقول بصحة حمله على التجريد بواسطة كونه خطاباً نفسياً ويقول بأن كلام المصنف يصح بذلك التقدير على أن يكون قسماً مستقلاً؛ وذلك لأنه حينئذ يتجه أن يقال: لا يصح كونه مستقلاً؛ لدخوله فيما بعده وأما إن أراد الرد على المصنف على كل حال فكأنه يقول: إن أراد خطاب غيره فهو فاسد؛ لكذا، وإن أراد خطاب نفسه فلا يصح أيضاً؛ لأنه وإن كان تجريداً فهو داخل فيما بعده؛ فكيف يصح عده مستقلاً؟ فلا يرد عليه الرد المذكور قطعاً؛ لأنه نفس اعتراضه حينئذ تأمل.

فإن المكان سهل ممتنع، والسهل الممتنع أصعب من الصعب المحض؛ لأنه لا يغتر فيه، ولذلك ترأى في مثله أطيل النفس، وأبسط العبارة؛ ليتضح المراد والله الموفق بحنه وكرمه.

ثم أشار إلى التجريد الحاصل بمخاطبة الإنسان نفسه؛ وأنه قسم من التجريد فقال:

(ومنها) أى: ومن أقسام التجريد ما تدل عليه (مخاطبة الإنسان نفسه) وذلك أن المخاطب أمام الإنسان فلا يخاطب نفسه حتى يجعل نفسه أمامه ليخاطبها، ولا يجعلها

كقوله [من البسيط]:

لَا خَيْلَ عِنْدَكَ تُهْدِيهَا وَلَا مَالٌ فَلْيُسْعِدِ النَّطْقُ إِنْ لَمْ يُسْعِدِ الْحَالُ

المبالغة

ومنه: المبالغة المقبولة،

أمامه حتى يجرد من نفسه مخاطبا آخر، أى انتزع من نفسه شخصا آخر، يكون مثله فى الصفة التى سيق الكلام لبيانها، وبيان ما يلائمها؛ ليتمكن له خطابه فمخاطبة الإنسان نفسه تستلزم التجريد وذلك (كقوله) أى: المتنبى (لا خيل عندك تهديها ولا مال)^(١) فهذا الكلام إنما سيق لبيان فقره، وأنه عديم الخيل والمال، أى: لا غناء عنده يهدى منه ليكافئ بذلك إحسان الممدوح، فجرد من نفسه مخاطبا مثل نفسه فى هذه الصفة التى هى كونه لا خيل عنده ولا غنى يهدى منه فخاطبه بقوله:

لَا خَيْلَ عِنْدَكَ تُهْدِيهَا وَلَا مَالٌ فَلْيُسْعِدِ النَّطْقُ إِنْ لَمْ تُسْعِدِ الْحَالُ

أى وحيث لم يوافق فى تحصيل الغرض الحال أى الغنى؛ لامتناعه وعدم وجدانه فليوافق النطق بالمدح والثناء ليكون ذلك مكافأة للممدوح بما أمكن.

المبالغة:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (المبالغة المقبولة) أى: النوع المسمى بذلك، وقيد بالمقبولة إشارة إلى أن من المبالغة ما لا يقبل، فلا تكون من البديع المعنوى ردا على من قال: تقبل مطلقا إذ حاصلها أن يثبت فى الشيء من القوة أو الضعف ما ليس فيه. وأعذب الكلام أكذبه مع إيهام الصحة وظهور المراد فتكون من المحسنات مطلقا. وإنما قلنا مع إيهام الصحة وظهور المراد؛ لثلاثتهم أن أحدا من العقلاء يقول فى الكلام الكذب المحض الذى قصد ترويح ظاهره مع فساده أنه مستحسن وردا على من قال: لا تقبل مطلقا. إذ لا خير فى كلام أوهم باطلا، أو حقه كما قال السيد حسان رضى الله تعالى عنه:

(١) البيت للمتنبى فى ديوانه (٢/٢٥٠)، وهو ضمن قصيدة قالها بمدح بها أبا شجاع، انظر شرح المرشدى على عقود الجمان (٢/٩٩).

والمبالغة: أن يُدعى لوصف بلوغه في الشدة أو الضعف حداً مستحيلاً أو مستبعداً؛ لئلا يُظنَّ أنه غير متناه فيه^(١).

فإن أشعر بيت أنت قائله بيت يقال إذا أنشدته صدقاً^(٢)

فهذان قولان مطلقان. والمختار كما أشار إليه المصنف التفصيل وهو أن المبالغة إن كانت غير غلو قبلت، وإن كان غلوا -وسياتى تفسيره- فإن كان معها لفظ يقرها من الصحة، أو تضمنت نوعاً حسناً من التخيل، أو خرجت مخرج المزل والخلاعة قبلت وإلا ردت ثم فسرهما على الإطلاق ليرتب على تفسيرها تفصيلها. وبيان المقبول منه كما أشرنا إليه فقال:

(والمبالغة) على الإطلاق أى من غير تقييد بالمقبولة (أن يدعى لوصف) أى أن يثبت لوصف بالدعوى لا بالتحقيق، ولتضمنين يدعى معنى الإثبات عداه باللام (بلوغه) نائب فاعل يدعى. (في الشدة) متعلق بمقدر أى ذاهبا، أو مترقيا في مراتب الشدة (أو الضعف حدا) مفعول بلوغ والتقدير هى أن يدعى مدع أن هذا الوصف بلغ ووصل من مراتب الشدة حداً أى طرفاً ومكاناً (مستحيلاً أو) مكاناً (مستبعداً) يقرب من المحال ويحتمل أن تكون فى بمعنى من فى قوله فى الشدة كما أشرنا إلى ذلك فى تقدير أصل الكلام ثم أشار إلى العلة الحاملة للبلغ على إيجاد تلك المبالغة فقال: وإنما يدعى ذلك البلوغ للوصف إلى تلك المنزلة؛ (لئلا يظن) أى: يتوهم (أنه) أى: أن ذلك الوصف (غير متناه) بل متوسط أو هو دون المتوسط (فيه) أى فى أحد المذكورين وهما الشدة والضعف، ولاعتبار عود الضمير إلى أحد الأمرين أفردته وذكره، فإنك إذا عطفت بأو جاز أن تعيد الضمير مفرداً مذكراً؛ لأن المحكوم عليه فى المتعاطفين بأو هو: أحدهما كما تقول: جاءنى زيد أو عمرو فأكرمته، إذ معنى الكلام جاءنى أحدهما فأكرمت ذلك الأحد.

(١) أى فى الشدة أو الضعف.

(٢) لحسان بن ثابت فى شرح المرشدى (١٠١/٢).

وتنحصر في: التبليغ، والإغراق، والغلو؛ لأن المدعى:

وفي ذلك تفصيل عند بعض النحويين، وفهم من قولنا: أشار إلى أن العلة الحاملة على إيجاد المبالغة أن قوله لئلا يظن إلخ ليس داخلا في حد المبالغة، وإنما هو بيان لعل أصلا وإيجادها، ويحتمل أن يعتبر أنها إن لم تكن بهذه العلة، ولهذا القصد بأن كانت مع الغفلة عن ذلك لم تسم مبالغة، فيكون التعليل المذكور داخلا في الحد.

أقسام المبالغة: التبليغ والإغراق والغلو:

ثم أشار إلى حصر أقسامها بقوله (وتنحصر) المبالغة في الجملة (في التبليغ) أي فيما يسمى تبليغا أخذنا من قوله: بلغ الفارس إذا مد يده بالعنان ليزداد الفرس في الجرى (والإغراق) أي: وفيما يسمى بالإغراق أخذنا من أغرق الفرس إذا استوفى الحد في جريه (والغلو) أي: وفيما يسمى بالغلو أخذنا من غلا في الشيء تجاوز الحد فيه ويتبين بتفسير مأخذ التسامي وجه مناسبتها لمسمياتها فيما يأتي تفسيرها، وحصر المبالغة في الثلاثة متقرر بالدليل القطعي لا بمجرد الاستقراء، وبيان ذلك أن المبالغة كما تقدم هي أن يدعى أن الوصف منته في الشدة أو الضعف إلى الغاية فالمدعى وهو انتهاؤه إلى الغاية لا يخلو إما أن يكون ممكنا عادة ويلزمه كونه ممكنا عقلا أو لا يكون ممكنا عقلا، ومن المعلوم أنه إن لم يمكن عقلا لم يمكن عادة وأنه لا يلزم من عدم إمكانه عادة عدم إمكانه عقلا ومن ثم انحصر الثاني في قسمين فالأول وهو الممكن عادة وعقلا هو المسمى بالتبليغ؛ لأن فيه مجرد الزيادة على المقدار المتوسط فناسب معناه اللغوي كما تقدم. والثاني وهو أن لا يمكن عادة ويمكن عقلا هو المسمى بالإغراق؛ لأنه بلغ فيه إلى حد الاستغراق حيث خرج عن المعتاد فناسب المعنى اللغوي أيضا. والثالث وهو أن يستحيل عادة وعقلا هو المسمى بالغلو لتجاوزه حد الاستحالة العادية إلى الاستحالة العقلية، فناسب معناه اللغوي أيضا وإلى هذا التفصيل وأمثله أشار بقوله (لأن المدعى) أي إنما انقسمت المبالغة إلى الأقسام الثلاثة لأن المدعى وهو بلوغ الوصف إلى النهاية

إِنْ كَانَ مُمْكِنًا عَقْلًا وَعَادَةً: فَتَبْلِيغٌ؛ كَقَوْلِهِ [مِنَ الطَوِيلِ]:

فَعَادَى عِدَاءً بَيْنَ ثَوْرٍ وَنَعْجَةٍ دِرَاكًا فَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيُغْسَلَ

شدة أو ضعفا (إن كان) هو أى: ذلك المدعى (ممكنا عقلا وعادة) وقد علمت أن الإمكان العادى يستلزم العقلى دون العكس (فهو) أى: فدعوى بلوغه ما ذكر (تبليغ) أى يسمى تبليغا كما تقدم وذلك (كقوله) أى: امرئ القيس (فعادى)^(١) أى: والى الفرس (عداء) أى ولاء يقال والى موالة وولاء بين صيدين إذا صرع أحدهما على أثر الآخر فى طلق واحد وصرع كمنع، يصرع كيمنع ألقى الصيد أو غيره على وجه الأرض، والطلق للفرس: سبق واحد لم يتخلله وقفة إراحة (بين ثور) متعلق بعادى أى: والى بين ثور وهو الذكر من بقر الوحش (ونعجة) وهى الأنثى منه (دراكا) بكسر الدال على وزن كتاب وهو لحاق الفرس الصيد وإتباع بعضه بعضا فى القتل، وهو من أدرك إذا لحق، وأدرك هذا بهذا أتبعه إياه وينبغى أن يحمل هنا على معنى أن الموالة بين الصيدين أتبع بعضها بعضا ليفيد أنه قتل الكثير فى طلق واحد ولئلا يكون تأكيدا لقوله عداء (و) من وصف ذلك الفرس الذى تابع بين الصيدين أو تابع بين موالاهما فى طلق واحد أنه (لم ينضح) أى: لم يرشح (بخروج) (ماء) أى عرق (فيغسل) مجزوم عطف على لم ينضح أى لم يعرق ولم يغسل، والغسل المنفى يحتمل أن يراد به غسل العرق ويكون تأكيدا لنفى العرق ويحتمل أن يراد الغسل بالماء القراح أى لم يصبه وسخ العرق وأثره، حتى يحتاج إلى الغسل بالماء فمضمون هذا الكلام أن فرسه أدرك ثورا ونعجة أو أثوارا ونعاجا على الاحتمالين فى مضمار واحد وهذه الدعوى أعنى ادعاء بلوغ الفرس فى القوة والسبق إلى هذه الحالة ممكنة عادة وعقلا، وإن كان وجودها فى الفرس فى غاية الندور، ومن ثم كانت مبالغة وتسمى أو دعواها تبليغا كما تقدم.

(١) البيت لامرئ القيس فى ديوانه ص(٢٢)، والإشارات ص(٢٧٨)، والمصباح ص(٢٢٤)، وشرح المرشدى (٩٩/٢).

وإن كان ممكناً عقلاً لا عادةً: فإغراق؛ كقوله [من الوافر]:
وَنُكْرِمُ جَارَنَا مَا دَامَ فِينَا وَتُتْبَعُهُ الْكَرَامَةُ حَيْثُ مَا لَا
وهما مقبولان؛ وإلا^(١)

(وإن كان) المدعى (ممكناً عقلاً لا عادةً) فهو أى: فدعوى بلوغه إلى حيث يستحيل بالعادة، وإنما بقى له الإمكان العقلى (إغراق) أى يسمى إغراقاً لما تقدم وذلك (كقوله: ونكرم جارنا ما دام)^(٢) مقيماً (فينا) أى: معنا وفى مكاننا (ونتبعه) إن رحل عنا وسكن مع غيرنا (الكرامة) واتباع الكرامة للجار إرسالها إليه وبعثها فى أثره وإبلاغها إياه (حيث مالا) أى: حيث صار ووصل فمضمن هذا البيت أنهم يكرمون الجار فى مقامه لديهم، وفى كونه مع غيرهم وارتحاله عنهم ولا شك أن إكرام الجار لتقدم جواره فى حال كونه مع الغير محال عادة حتى إنه يكاد أن يلتحق بالمحال عقلاً فى هذا الزمان لانطباع النفوس على الشح وعدم مراعاة غير المكافأة، وهذا المثال إنما يصح كما ذكر إذا حمل الكلام على أن المراد إعطاء الجار الإحسان بعد جواره ولو بعد الانفصال والكون مع الغير وإدامة ذلك أبداً.

وأما إن حمل على أن المراد إعطاء الجار زاده حال الارتحال إلى جهة أخرى فهذا لا يستحيل عادة لوقوع مثل ذلك فى بعض الأوقات من الأكابر وذوى المروءات. (وهما) أى التبليغ والإغراق (مقبولان) معاً على الإطلاق لعدم ظهور الامتناع الكلى فيهما الموجب لظهور الفساد والكذب (وإلا) أى وإن لم يكن المدعى ممكناً عقلاً ويلزم أن لا يكون ممكناً عادة أيضاً؛ إذ لا يتصور أن يكون الشيء ممكناً عادة ممتنعاً عقلاً ضرورة أن الممكن عادة ممكن عقلاً ولا ينعكس كلياً أى ليس كل ممكن عقلاً ممكناً عادة لأن دائرة العقل أوسع من العادة.

(١) بأن كان غير ممكن عقلاً ولا عادة.

(٢) البيت لعمر بن الأيهم الثعلبى فى الإشارات ص(٢٧٩)، والمصباح ص(٢٢٤)، وشرح المرشدى (١٠/٢).

فَغُلُّوْهُ؛ كَقَوْلِهِ [من الكامل]:

وَأَخَفْتُ أَهْلَ الشَّرِكِ حَتَّى إِنَّهُ لَتَخَافَكَ النَّطْفُ الَّتِي لَمْ تُخْلَقِ
وَالْمَقْبُولُ مِنْهُ أَصْنَافٌ؛ مِنْهَا: مَا أَدْخَلَ عَلَيْهِ مَا يَقْرَبُهُ إِلَى الصَّحَةِ؛ نَحْوُ:
﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^(١).....

(فهو) أى: فادعاء بلوغ الشيء إلى تلك المنزلة وهو أن يكون الشيء غير ممكن عقلا المستلزم لكونه غير ممكن عادة (غلو) أى: يمسى بالغلو لما تقدم وذلك (كقوله) أى: أبى نواس (وأخفت أهل الشرك)^(٢) أى أدخلت في قلوبهم الرعب يبطئك وهيبتك (حتى إنه) أى: حتى إن الأمر والشأن هو هذا وهو قوله (لتخافك النطف) جمع نطفة وهى الماء المخلوق منه الإنسان (التي لم تخلق) أى النطف التي لم يخلق منها الإنسان بعد أو لم تخلق هى بنفسها أى لم توجد فقد بالغ في إخافته أهل الشرك حتى صيره تخافه النطف التي لم توجد أصلا أو لم يوجد إنسانها بعد ومعلوم أن خوف النطف محال لأن شرط الخوف عقلا الحياة فيستحيل الخوف من الموجود بدونها فضلا عن خوف المعدوم، فهذه المبالغة غلو فمنه المردود مثل هذا المثال لعدم اشتماله على شيء مما يأتى من موجبات القبول ومنه المقبول.

(والمقبول منه) أى من ذلك الغلو (أصناف منها) أى من تلك الأصناف (ما) أى صنف (أدخل عليه) أى ما اشتمل الغلو فيه على (ما) أى لفظ (يقربه) أى يقرب ما وقع فيه الغلو (إلى الصحة) لأن في ذلك اللفظ عدم التصريح بوقوع ذلك المحال وذلك نحو لفظه يكاد في قوله تعالى ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ فإن إضاءة الزيت إضاءة كإضاءة المصباح محال عقلا، فلو قيل في غير القرآن مثلا: يضيء هذا الزيت بلا نار لرد، وحيث قيل يكاد يضيء أفاد أن المحال لم يقع ولكن قرب من

(١) النور: ٣٥.

(٢) البيت لأبى نواس في ديوانه ص(٤٥٢)، والطراز (٣١٤/٢)، والمصباح ص(٢٢٩)، وشرح المرشدى على عقود الجمان (١٠٠/٢).

ومنها: ما تضمنَ نوعًا حسنًا من التخيل؛

الوقوع مبالغة ومعنى قرب المحال من الوقوع توهم وجود أسباب الوقوع وقرب المحال من الوقوع قريب من الصحة؛ إذ قد تكثر أسباب الوهم المتخيل بها وقوعه ولو كان لا يقع فلفظ كاد لما دل على القرب، والقرب قريب من الصحة لما ذكر أن المحال قد يقربه الوهم لأسباب جاءت المبالغة مقبولة في الغلو فإن قيل: قرب المحال من الوقوع محال في نفسه فيحتاج في ادعائه المفاد يكاد إلى ما يقربه وذلك يؤدي إلى التسلسل.

قلنا: قرب المحال من الوقوع لما فسر بما ذكر صار ليس بمحال، وعلى تسليمه فيجعل كأنه أمر ضروري في بعض الصور لما ذكر من توفر أسباب توهمه واقعا، فقيس على بعض الصور غيره لأن الباب باب المبالغة يتسمح فيه فلا يطلب له حيث عد قريبا بالضرورة مقرب آخر تأمله.

قيل: وينبغي لما مثل بالآية أن يقول بدل قوله يقربه إلى الصحة لا يظهر معه الامتناع تأدبا، وهو كذلك ثم إن ما ذكر من كون إضاءة الزيت محالا عقلا غير ظاهر لصحة اتصاف كل جسم بما اتصف به الآخر، اللهم إلا أن يراد بالاستحالة العقلية الاستحالة في عقول العامة، أو يراد بالزيت الزيت بقيد كونه غير مضىء، كما هو المشاهد وفي كل ذلك تمحل باعتبار إطلاقهم التفصيل؛ لأن الظاهر منه الاستحالة الحقيقية المقررة على الإطلاق وإلا فإكرام الجار نائيا أبدا باعتبار عقول العامة محال، وكذا بقيد كونه غير مكرم كما هو في العرف والشهود.

(ومنها) أى: ومن الأصناف المقبولة من الغلو (ما) أى: الصنف الذى (تضمن نوعا حسنا من التخيل) أى: تخيل الصحة لكون ما اشتمل على الغلو يسبق إلى الوهم إمكانه لشهود شيء يغالط الوهم فيه فتبادر صحته كما يذاق من المثل وقيد بقولة حسنا إشارة إلى أن تخيل الصحة لا يكفى وحده إذ لا يخلو عنه محال حتى إخافة النطف فيما تقدم وإنما المعتبر ما يحسن لصحة مغالطة الوهم فيه بخلاف ما يبدو انتفاؤه حتى للوهم بأدنى التفات كما في إخافة النطف، فليس التخيل فيه على تقدير وجوده

كقوله [من الكامل]:

عَقَدَتْ سَنَابِكُهَا عَلَيْهَا عَثِيرًا لَوْ تَبَتَّغَى عَنَقًا عَلَيْهِ لَأَمَكْنَا

فيه حسنا فلا يقبل لعدم حسنه، ثم مثل لما يتضمن النوع الحسن من التخيل فقال (كقوله) أى: كقول المتنبي (عقدت سنابكها)^(١) أى حوافر الخيول الجياد (عليها) أى فوق رؤوسها (عثيرا) مفعول عقدت أى أثارت سنابك الخيل عثيرا: بكسر العين وسكون الثاء المثناة وفتح الياء المثناة وهو الغبار من الأرض وأكثر إثارته حتى انعقد أى: تضام وتراكم فوق رؤوسها ثم وصف الغبار بما فيه غلو فقال: من وصف ذلك الغبار أنه (لو تبتغى عنقا) أى لو تريد تلك الجياد عنقا أى: سيرا مسرعا (عليه لأمكننا) ذلك العنق وإرادة الخيل السير عبارة عن إرادة أهلها، والخطب فيه سهل فلا شك أن إمكان مشى الخيل على الغبار فى الهواء وهو مدعى الشاعر محال لضعف مقاومته ثقل الخيل بل مشى الدرة عليه غير ممكن لو هنه ولكن يخيل إلى الوهم تخيلا حسنا من ادعاء كثرت وكونه كالجبال فى الهواء صحته فلا يحيله حتى يلتفت إلى القواعد، فصار مقبولا بخلاف إخافة النطف فيما تقدم.

ولقائل أن يقول: إنما هنا أيضا الاستحالة العادية لإمكان مشى الخيل وعنقها فى الهواء والريح فضلا عما إذا وجد جسم آخر معه، وإن أريد الاستحالة العامية أو المقيدة بنفى الإمكان كان فيه من التمحل ما تقدم تأمل.

وهنا فى العثير لطيفة أشار إليها بعضهم وهو الشارح العلامة فى شرح المفتاح، وذلك أنه لما فسره أشار إلى ضبطه بنوع لطيف متضمن للإيهام أو التوجيه فقال: العثير الغبار لا تفتح فيه لعين فعدم فتح العين يحتمل أن يراد به عدم فتح عين العثير أى أوله فيكون إشارة إلى ضبطه، ويحتمل أن يراد عدم فتح العين المعلومة فى نفس الغبار والمراد المعنى الأول. فإن قلنا إنه أبعد المعنيين كان فى كلامه إيهام وتورية، وإلا فتوجيه، ولكن التوجيه يعبده قصد الضبط بالقرينة إلا أن يجوز تعيين القرينة فى

(١) البيت للمتنبي فى شرح التبيان للعكرى (٢/٤٥٦)، والإشارات (٢٧٩)، وشرح المرشدى (٢/١٠٠).

التوجيه، وقد ذكرت هنا أيضا قصة تشتمل على هذه النكتة من فتح العين لإرادة معنى خفى فيكون تورية أو مساو فيكون توجيهًا لمناسبتها، وهى ألطف مما ذكر العلامة لما فيها من التفظن الغريب والهجو بوجه لطيف لما يستحقه بدعوى القائل، وذلك أن بعض البغاليين أعنى السائقين للبغال كان يسوق بغلة بسوق بغداد وكان بعض عدول دار القضاء حاضرا بالسوق، فضرطت البغلة أى: تنفست بصوت فقال البغال على عادة أمثاله عند فعل البغلة ذلك تنزيها لنفسه عن أن تقابله بذلك الفعل بلحية العدل بكسر العين أى: ما فعلت يقع بلحية العدل لا فى وجه السائق والعدل بالكسر: شق الوقر أى: الحمل فقال بعض الحذاق الظرفاء على الفور للبغال: افتح العين فإن المولى حاضر، وقد أغرب هذا القائل فى تفظنه لما فيه إيهام أو توجيه مع الهجو بلطف وخفاء لأن قوله افتح العين يحتمل افتح عينك ترى المولى أى من هو أولى وأحق أن يقع ذلك فى لحيته وهو العدل أى الشاهد ويحتمل افتح عين لفظ العدل لتصيب صاحب ما ذكرت، فإن كان المعنى المراد خفيا فإيهام وإلا فتوجيه، وهو أقرب فى هذا المثال لصلاحيتهما معا ومن هذا المعنى أيضا أعنى مما فيه تورية أو توجيه فى مادة فتح العين ما وقع للشارح فى قصيدة له وهو قوله فى مدح ملك من الملوك:

علا فأصبح يدعوه الورى ملكا وريثما فتحوا عينا غدا ملكا^(١)

فقوله: فتحوا عينا يحتمل أن يراد فتحوا عين لفظ ملكا -أى: وسطه- فغدا بسبب الفتح ملكا فيكون معناه كذلك، ويحتمل أن يراد فتحوا أعينهم فيه ونظروا إليه فوجدوه قد تبدل وصار ملكا، فينتجه فيه التوجيه أو التورية على ما تقدم والريث مصدر راث إذا أبطأ يستعمل كثيرا بمعنى الزمان لإشعار البطء بالزمان، ويضاف للحمل نائبا عن الزمان فيقال اجلس ريث أنا أكلمك بكلمتين أى: اجلس زمانا مقداره ما أكلمك فيه قيل ودخول ما فيه تكفه عن الإضافة إلى الجمل وفيه نظر والتقدير

(١) البيت للمتنبى فى الإشارات ص(٢٧٩)، والبيان (٤٥٦/٢).

وقد اجتمعا في قوله [من الطويل]:

يُخَيِّلُ لِي أَنْ سَمَرَ الشَّهْبُ فِي الدَّجَى وَشَدَّتْ بِأَهْدَابِي إِلَيْهِنَّ أَجْفَانِي

هنا أنه غدا ملكا في الزمان الذي مقداره ما يفتحون فيه العين ومما يناسب ما ذكره لكونه فيه الإشارة بضم العين إلى معنى خفى ولو لم تكن الإشارة باللفظ ولا فيه تورية ولا توجيه ما ذكره الشارح عن بعض أصحابه وهو أنه أتاه بكتاب فقال له أعنى الشارح لمن هو فقال ذاك الآتى وهو من قوم يميلون في لهجتهم وكلامهم بالضم نحو الفتح هو يعنى الكتاب لمولانا عمر بفتح العين يعنى عمر بضمها ولعله أراد بعمر غير الفاروق كتب له كتابا إلى سائله فلما قال ذلك ضحك الحاضرون فنظر القائل إلى سائله كالمعترف بوجه سبب ضحكهم إلا أنه خفى عنه كالمسترشد لطريق الصواب أي كالمطالب لما ينفى عنه سبب ضحكهم ومعلوم أن نفى السبب بعد إدراكه، فأشار له السائل بضم عينه حسا ففهم الناظر أن سبب الضحك فتحه لعين عمر وأنه ينبغي له ضم عينه فاستظرف ذلك الحاضرون أى اعترفوا بظرافة المشير وفهم المشار له.

ولما ذكر أن من أسباب قبول الغلو وجود لفظ يقرب من الصحة وكذا وجود تخيل يستحسن على ما أوضحنا ذلك، ومن المعلوم أن اجتماع السببين أخروى في القبول أتى بمثال اجتماعهما فيه فقال (وقد اجتمعا) أى اجتماع السببان الموجبان للقبول وهما إدخال ما يقربه للصحة وتضمنه تخيلا حسنا (في قوله يخيل لي)^(١) أى يوقع في خيالى ووهمى (أن سمر الشهب) أى: أنه أحكمت الشهب، وهى النجوم بالمسامير (في الدجى) أى: فى ظلمة الليل (و) يخيل مع ذلك أن، أى: أنه (شدت بأهدابى إليهن أجفاني) أى: شدت أجفاني بأهدابى إلى تلك الشهب، فمضمون ما بعد قوله: يخيل لي وهو إحكام الشهب بالمسامير فى الدجى، وشد الأجفان بأهداب العين محال، ولكن تضمن تخيلا حسنا؛ إذ تسبق إلى الوهم صحته من جهة أن مثل هذا المحسوس تقع المغالطة

(١) البيت للقاضى الأرجانى كما فى الإشارات ص(٢٨٠)، وشرح المرشدى (١٠٠/٢).

فيه - كما تقدم في وجه الشبه الخيالى - وذلك أن النجوم بدت في جانب الظلمة ولم يظهر بحقيقة كنهه غيرها فصارت النجوم كالدر المرصع به بساط أسود فيسبق إلى الوهم من تخيل المشاهدة قبل الالتفات إلى دليل استحالة شد النجوم بالمسامير في الظلمة صحة ذلك ولما ادعى أنه ملازم للسهر وأنه لا يفتر عن رؤية النجوم في الظلمة فصارت عينه كأنها لا تطرف فنزلت أهدا به مع الأجناف بمنزلة جبل مع شىء شديد في التعلق وعدم التزلزل خيل للوهم من المشاهدة لما ذكر صحة ذلك أيضا ولما تضمن هذا التخييل الذى قرب هذا المحال من الصحة قبل الغلو الموجود في البيت، وزاد ذلك قبولاً تصريحه بأن ذلك على وجه التخييل لا على سبيل الحقيقة وتخييل المحال واقعا بمنزلة قربه من الصحة لكون ذلك غالبا ناشئا عن تخيل الأسباب فالتخييل موجود في نفسه ولفظ التخييل يقرب من الصحة، فاجتمع السببان، فإن قلت ما ضابط وجود التخييل الحسن؟ قلت المحكم في ذلك الذوق ويزاد بيانا في كل جزئية بما يناسب كما أشرنا إليه في المثالين قال قلت الدجى التى هى الظلمة إن كانت من قبيل الجرم فتسمير النجوم في أجرام لا يستحيل، وكذا شد الأهداب إلى النجوم ممكن بإطالتها. قلت: النجوم كما هى يستحيل تسميرها بالمسامير المعهودة وهى المتحدث عنها في الجرم الكثيف فضلا عن اللطيف الذى معه ما يشبه الهشاشة هذا إذا قلنا إنها جرم كما هو مبنى السؤال، وأما إن قلنا: إنها عرض فلا إشكال وهو المنصوص عن الحكماء إذ هى عندهم عدم الضوء وكذا شد الأهداب كما هى إلى النجوم كما هى مستحيل ضرورة، فإن قيل هذا رجوع لعقول العامة أو حمل الاستحالة على وجود قيد مفيد وجودها وعند انتفائه يثبت الإمكان قلنا: المتحدث عن الأشياء إنما هو على حسب معناها المعهود وما دام ذلك المعنى فالاستحالة متقررة وإجازة هذه الأمور بالحمل على غير المعتاد خروج عما يفهم من الخطاب ومثل هذا يقال في إضاءة الزيت والمشى على الغبار فيما تقدم وفي الكلام بعد لا يخفى فتأمل.

ومنها: ما خُرَجَ مَخْرَجَ الهزل والخلاعة؛ كقوله [من المنسرح]:

أَسْكُرُ بِالْأَمْسِ إِنْ عَزَمْتُ عَلَى الشُّـ شُرْبِ غَدًا إِنْ ذَا مِنَ الْعَجَبِ

(ومنها) أى ومن أصناف الغلو المقبول (ما) أى: صنف (خرج مخرج الهزل) أى: خرج على سبيل الهزل وهو الإتيان بما يكون للتضاحك (والخلاعة) وهى عدم المبالاة بما يؤتى من منكر أو غيره والإتيان بما يراد من غير رعاية لفساده أو صحته وذلك (كقوله):

أَسْكُرُ بِالْأَمْسِ إِنْ عَزَمْتُ عَلَى الشُّـ شُرْبِ غَدًا إِنْ ذَا مِنَ الْعَجَبِ^(١)

والسكر بالأمس للعزم اليوم على الشرب غدا مستحيل لما فيه من تقدم المعلول على علته، ولو قال: أسكر اليوم لما كان مستحيلا عقلا، ويكون سبب السكر هو العزم على الشرب، بل كان مستحيلا عادة، ولك أن تقول كون فعل الجواب ماضيا، وفعل الشرط مستقبلا أمر كما يمتنع عقلا يمتنع لغة؛ فينبغى أن يكون هذا التركيب حينئذ غير صحيح لغة فلا يكون كلاما غريبا، فليس مما نحن فيه شئ وليس هذا كقول القائل سكرت أمس لشربى غدا فإن هذا كلام عربى؛ إذ ليس فيه أمر لفظى يخالف للغة العرب فيه يحسن التمثيل لهذا، والذى يظهر أن هذا تمثيل فيكون كقولهم: زيد يقدم رجلا ويؤخر أخرى إلا أن المشبه به هنا وهى لا تحقيقى، فإن مدلول هذه الألفاظ ليس موجودا، بل متوهما وليس من شرط التمثيل أن يكون المشبه به الذى استعير تحقيقا، ألا ترى أنهم عدوا من التمثيل قوله تعالى ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^(٢) وإذا تقرر ذلك اتجه لك منع كون هذا القسم غير مقبول فإن المبالغة كلما قويت ازداد القبول كما أن الاستعارة كلما زيد فيها ازدادت حسنا.

(١) البيت أورده محمد بن على الجرجاني فى الإشارات ص(٢٧٩)، بلا عزو، وشرح المرشدى (١٠١/٢).

(٢) الزمر: ٦٧.

(تنبيه) ما ذكره المصنف من المبالغات هو فيما يتعلق بالمركبات وذكر جماعة المبالغة على وجه يعم المفرد والمركب فقال الرمانى المبالغة على ضروب منها المبالغة فى الصفة المعدولة غير الجارية فإنها جاءت على فعالان وفعال وفعل وفعل ومفعل معدول عن فاعل مثل مدعس عن داعس ومطعن عن طاعن ومفعال مثل مطعم وزاد عبد اللطيف البغدادى فى قوانين البلاغة فزاد فيها مفعيل وفعل وفعل وفعال فى النداء مثل يا لكع ويا لكاع قال الجاحظ: قالوا للفارس شجاع فإن زاد قليلا قالوا بطل فإن زاد قالوا لهمة فإن زاد قالوا كمى فإن زاد قالوا صنديد فإن بلغ الغاية قالوا: أليس وكذلك يجرى الحال فى سائر الطبقات مثل الكريم والحليم والبخيل والعالم والجاهل فإنهم يقولون سليم الصدر، فإن زاد قالوا: مغفل، فإن زاد قالوا: مائق ثم أنوك ثم معتوه، قلت: ما ذكره الجاحظ فى تفصيل أحوال الفارس فيه مخالفة لغيره قال الفراء رجل شجاع ثم بطل ثم لهمة ثم ذمر ثم جلس وحليس ثم أمعس أليس ثم غشمشم وأيهم، وقال مثله ابن الأعرابى وقال غيرهما شجاع ثم بطل ثم صمة ثم لهمة ثم ذمر ونكل ثم نهيك ومحرب ثم جلس ثم أهيس أليس ثم غشمشم وأيهم وقد ذكر الثعالبى فى فقه اللغة كثيرا من هذا النوع وذكر ابن الشجرى من الأمثلة المحولة للمبالغة فعل وفعال ومفعال وذكر أيضا مفعلان فى النداء مثل يا مكذبان ويا مكلمان وما ذكرناه من صيغ المبالغة ليس مقتصرًا عليه كما أفهمه كلامهما، فإن للعرب أوزانًا لا تكاد تستعمل إلا للمبالغة مثل فعل وفعل مثل سكيت وفعلة مثل همزة لمزة، وأما ذكر هذه الصيغ من أنواع المبالغات ففيه نظر؛ لأن معنى كون هذه الألفاظ للمبالغة أن العرب وضعتها لذلك المعنى بقيد كونه كثيرا فوضعت العرب راحما ليفيد أصل الرحمة ووضعت رحيمًا ليفيد رحمة كثيرة فرحيم معناه راحم كثيرا فالمعنى المستفاد منه أبلغ من المعنى المستفاد من صيغة راحم وهذا المعنى ليس هو المذكور فى علم البديع؛ لأن المبالغة فى البديع أن تدعى لوصف بلوغه فى الشدة والضعف لحد مستحيل أو مستبعد ليعلم بذلك أن مبناه

في أحدهما فلا بد فيه حينئذ من التعبير عن الواقع من تلك الصفة بعبارة موضوعية لأكثر منه على سبيل المجاز، فأنت إذا قلت عن شخص كثير الرحمة هو رحيم فهذه ليست مبالغة؛ لأنك أخبرت عنه باشماله من الصفة على الكثرة التي هي موضوع رحيم كما أنك إذا قلت عنه إنه كثير الرحمة لم تبالغ وكما أنك إذا قلت عندي ألف ليس فيه مبالغة بالنسبة إلى من قال عندي واحد، ولا بد في المبالغة من تجاوز. نعم تحسن المبالغة إذا قلت زيد رحيم ولم يكن كثير الرحمة بل أردت أن تبالغ في الرحمة اليسيرة الواقعة منه لغرض من الأغراض فهذه حينئذ مبالغة وكذلك إذا قلت عندي ألف رجل وأردت مائة تعظيماً لهم فقد تبين بذلك أن هذه الألفاظ ليست موضوعاً للمبالغة البديعية وأن من يطلق عليه المبالغة فذلك بحسب اصطلاح النحاة واللغويين نظراً إلى ما دل عليه بالنسبة إلى ما دلّ عليه مطلق اسم الفاعل، فليتأمل.

ثم قال الرماني: من المبالغة التعبير بالصفة العامة في موضع الخاصة كقوله عز وجل ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(١) قال وكقول القائل أتاني الناس ولعله لا يكون أتاه إلا خمسة فاستكثرهم وبالع في العبارة عنهم قلت هذا صحيح إلا أن التقييد بالخمسة لا أدرى مستنده فيه، وقد أطلق الناس على واحد كقوله تعالى ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾^(٢) وأريد نعيم بن مسعود على ما ذكره جماعة على أن الشافعي رضي الله عنه نص على أن اسم الناس يقع على ثلاثة فما فوقها، وأن المراد بالناس في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ أربعة، ثم جعل الرماني من المبالغة: إخراج الكلام مخرج الإخبار عن الأعظم للمبالغة كقوله تعالى ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾^(٣) ﴿فَأَتَى اللَّهَ بُنْيَانُهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾^(٤) وإن كان المراد جاء أمره وجعل من المبالغة إخراج الممكن إلى الممتنع مثل قوله تعالى ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾^(٥) وجعل من المبالغة

(٣) الفجر: ٢٢.

(٢) آل عمران: ٧٣.

(١) الأنعام: ١٠٢.

(٥) الأعراف: ٤٠.

(٤) النحل: ٢٦.

إخراج الكلام مخرج الشك ومثله بقوله تعالى ﴿إِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(١) ونحو قوله تعالى ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ﴾^(٢) وجعل منه حذف الأجوبة للمبالغة نحو ﴿وَلَوْ تَرَىٰ﴾^(٣) وهذا كله عرف مما سبق من علم المعاني والبيان قال عبد اللطيف البغدادي ومتى وقعت المبالغة في قافية سميت إيغالا وهو أن يأتي البيت تاما من دون القافية ثم تأتي القافية لحاجة البيت إلى الوزن فيزداد المعنى جودة وأنشد:

كَأَنَّ عَيُونَ الْوَحْشِ حَوْلَ خَبَائِنَا وَأَرْحَلْنَا الْجَزْعَ الَّذِي لَمْ يَثْقُبْ^(٤)

وقد تقدم هذا في باب الإيجاز والإطناب.

(تنبيه)

سمعت بعض المشايخ يقول: إن صفات الله تعالى التي هي على صيغة المبالغة كغفار ورحيم وغفور ومنان كلها مجازات وهي موضوعة للمبالغة ولا مبالغة فيها لأن المبالغة أن يثبت للشيء أكثر مما له وصفات الله تعالى متناهية في الكمال لا تمكن المبالغة فيها، والمبالغة أيضا تكون في صفات تقبل الزيادة والنقص وصفات الله تعالى منزهة عن ذلك وعرض هذا الكلام على الوالد فاستحسنه ولا شك أن هذا إنما يأتي تفريعاً على أن هذه الأسماء صفات فإن قلنا علام فلا يراد السؤال؛ لأن العلم لا يقصد مدلوله الأصلي من مبالغة ولا غيرها، وسمعت بعض أهل العلم يقول إنما لم يوجد لكثير من الشعراء المسلمين كثير من الشعر يمدحون به رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن الشعر إنما يحسن بالمبالغة وهي متعذرة في حقه صلى الله عليه وسلم؛ لأن المادحين وإن بذلوا جهدهم لا يصلون إلى قطرة من بحره عليه أفضل الصلاة والسلام.

(٣) الأنعام: ٢٧.

(٢) الزحرف: ٨١.

(١) سبأ: ٢٤.

(٤) البيت لامرئ القيس في ديوانه ص(٢١٧)، والمصباح ص(٢٣١)، والإيضاح ص(١٧٨).

المذهب الكلامي

ومنه: المذهب الكلامي؛ وهو إيراد حجة للمطلوب على طريق أهل الكلام؛ نحو: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»^(١)، وقوله [من الطويل]:
حَلَفْتُ فَلَمْ أَتْرُكْ لِنَفْسِكَ رِبَّةً وَلَيْسَ وَرَاءَ اللَّهِ لِلْمَرْءِ مَطْلَبُ

المذهب الكلامي:

(ومنه المذهب الكلامي إلخ) من البديع ما يسمى المذهب الكلامي والجاحظ أول من ذكره وأنكر وجوده في القرآن (وهو) أي: المذهب الكلامي (إيراد حجة) أي: الإتيان بحجة (للمطلوب) كائنة تلك الحجة (على طريقة أهل الكلام) وطريقة أهل الكلام أن تكون الحجة بعد تسليم المقدمات فيها مستلزمة للمطلوب ولكن لا يشترط هنا الاستلزام العقلي، بل ما هو أعم من ذلك.

والمراد بكون الحجة على طريقة أهل الكلام صحة أخذ المقدمات من المأثني به على صورة الدليل الاقتراني أو الاستثنائي لا وجود تلك الصورة بالفعل بل صحة وجودها من قوة الكلام في الجملة كاف كما يؤخذ من الأمثلة وذلك (نحو) قوله تعالى «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» أي لو كان في السماء والأرض آلهة غير الله تعالى لفسد نظامهما لما تقرر عادة من فساد المحكوم فيه عند تعدد الحاكم فعلى هذا تكون الملازمة بين التعدد والفساد عادية ويكون الدليل إقناعيا لحصوله بالمقدمات المشهورات، وإن أريد بالفساد عدمهما بمعنى أن وجود التعدد يستلزم انتفاء السموات والأرض وهو محال للمشاهدة، ووجه الاستلزام لزوم صحة العجز عند التمانع كان الدليل برهانيا.

وعلى كل حال فقد حذف الاستثنائية والمطلوب لظهورهما أي لكن وجود الفساد على الاحتمالين محال فوجود التعدد محال (وقوله) أي وكذا نحو قول النابغة معتذرا للنعمان بن المنذر في تغيطه عليه بمدحه آل جفنة (حلفت)^(٢) لك بالله ما أبغضتك

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) البيت للنابغة في ديوانه ص(٧٢)، والمصباح ص(٢٠٧)، والإيضاح ص(٣١٠).

لَئِنْ كُنْتَ قَدْ بُلِّغْتَ عَنِّي جَنَایَةً
وَلَكِنِّي كُنْتُ امْرَأً لِي جَانِبٌ
مُلُوكٌ وَإِخْوَانٌ إِذَا مَا مَدَحْتَهُمْ
كَفَعْلَكَ فِي قَوْمٍ أَرَاكَ اصْطَفَيْتَهُمْ
لَمُبْلَغِكَ الْوَأَشَى أَغَشٌ وَأَكْذَبُ
مَنْ الْأَرْضِ فِيهِ مُسْتَرَادٌ وَمَذْهَبُ
أَحْكَمُ فِي أَمْوَالِهِمْ وَأَقْرَبُ
فَلَمْ تَرَهُمْ فِي مَدَحِهِمْ لَكَ أَذْنُبُوا

ولا خنتك ولا كنت لك في عداوة (فلم أترك لنفسك) بسبب ذلك اليمين (ريسة) شكاً في أني لست لك بمبغض ولا عدو (وليس وراء الله للمرء مطلب) أي لا ينبغي للمحلو له بالله العظيم أن يطلب ما يتحقق به الصدق سوى اليمين بالله إذ ليس وراء الله أعظم منه يطلب الصدق بالحلِف به؛ لأنه أعظم من كل شيء فاليمين به كاف عن كل يمين إذ لا يحلف به كاذباً (لئن كنت) اللام لتوطئة القسم بمعنى أهما دالة على القسم المحذوف كما تدل التوطئة على الموطأ له (قد بلغت عنى خيانة) أي غشا وعداوة وبغضا (لمبلغك) اللام فيه جواب القسم أي والله لمبلغك تلك الخيانة (الواشى) وهو الذى يذهب بالكلام على وجه الإفساد (أغش) من كل غاش وهو مأخوذ من غش إذا خان وخدع في الباطل (وأكذب) من كل كاذب ثم أشار إلى سبب مدح آل جفنة ليكون ذلك ذريعة لنفى اللوم عنه فقال (ولكنني) أي: ما كنت امراً قصدت بمدحهم التعريض بنقصك ولكني (كنت امراً لى جانب) أي: جهة (من الأرض فيه) أي: في ذلك الجانب (مستراد) موضع طلب الرزق وأصله من راد الكلأ أي الربيع إذا جاء طالبا له، وعبر بالاستعادة هنا عن مجرد طلب الرزق (و) فيه (مذهب) أي موضع الذهاب لطلب الحاجات والأرزاق؛ لأن ذلك الجانب مظنة الغنى والوجدان (ملوك) يحتمل أن يكون مبتدأ حذف خبره؛ لأن من المعلوم أن الرزق ليس من ذات المكان بل من ساكنيه فكأنه قيل: من في ذلك الجانب الذى تطلب الرزق فيه فقال فيه ملوك وتكون الجملة كالجواب لسؤال مقدر ويحتمل أن يكون بدلا بتقدير المضاف أي مكان ملوك، وقد فهم المقصود على كل تقدير وهو أن الرزق من هؤلاء الملوك، ثم أشار إلى

مدح هؤلاء الملوك بالتواضع وأنهم يصيرون الناس مع اتصافهم برفعة الملك إخوانا فقال (وإخوان) أى: فيه ملوك بالمعنى وإخوان بالتواضع، فعلى هذا لا يرد أن يقال وصفهم بالأخوة يناقئ مدحهم بالملك، للعلم بأن المادح ليس بملك مثلهم، فكأنهم ملوكا لا يناسب كونهم إخوانا للمادح من وصف أولئك الملوك أنى (إذا ما مدحتهم) أى: إذا مدحتهم (أحكم) أى أجعل حاكما (فى أموالهم) متصرفا فيها بما شئت أخذا وتركاً (وأقرب) بالتوقير والتعظيم والإعطاء (كفعلك) أى كما تفعل أنت (فى قوم أراك اصطنعتهم) أى: اصطفيتهم لإحسانك واخترتهم لصنعك وتفضيلك بسبب مدحهم إياك، فترتب على إحسانك إليهم واصطناعك إياهم أنك (لم ترهم فى مدحهم لك أذنبوا) أى: لم تعدهم مذنبين فى مدحهم إياك، وقد أنتج هذا الكلام أنى لا عتاب على فى مدحهم من قبلك، كما لا عتاب من قبلك لمن مدحك ضرورة أن سبب نفى العتاب موجود كما وجد فيمن لم تعاتبهم، وهو كون المدح للإحسان، فكأنه يقول: لا تعاتبني على مدح آل جفنة المحسنين إلى النعمين على كما لا تعاتب قوما أحسنت إليهم فمدحوك، وهذه الحجة إن قصد الشاعر أن تؤخذ على هذا الوجه كانت على طريق التمثيل وهو المسمى عند الفقهاء بالقياس الذى هو أن يحمل معلوم على معلوم لمساواته إياه فى علة الحكم وتقريره هنا، كما بينا أنه حمل مدحه آل جفنة على مدح القوم للمخاطب فى حكم هو نفى العتاب لمساواة الأول للثانى فى علة الحكم وهى كون المدح للإحسان، فإن أراد المصنف بالمذهب الكلامى مطلق الاستدلال المقرر عند أهل النظر فى الجملة كان المثال مطابقا للمراد على هذا الوجه، وإن أراد به الاستدلال بتركيب المقدمات على طريق الاقتران والاستثنائى لم يكن المثال بتقريره بهذا الوجه مطابقا لما ذكر، وإنما يطابقه برده إلى صورة الاستثنائى أو الاقتران، ويمكن رده إلى الاستثنائى، فيقرر هكذا لو كان مدحي لآل جفنة ذنبا كان مدح أولئك القوم لك ذنبا، وبيان الملازمة اتحاد الموجب للمدحين وهو وجود الإحسان، فإذا كان

حسن التعليل

ومنه: حسن التعليل؛ وهو أن يُدعى لوصف علة مناسبة له

أحد السببين ذنبا كان الآخر كذلك لكن كون مدح القوم لك ذنبا وهو اللازم باطل باتفاقك فالمقدم وهو كون مدحي لهم ذنبا مثله فثبت المطلوب وهو انتفاء الذنب عني بالمدح ولزم منه نفى العتب إذ لا عتب إلا عن ذنب، ويمكن رده إلى الاقترائى فيقرر هكذا مدحي مدح بسبب الإحسان وكل مدح بسبب الإحسان فلا عتب فيه ينتج مدحي لا عتب فيه ودليل الصغرى الوقوع والمشاهدة ودليل الكبرى تسليم المخاطب ذلك فى مادحيه وورد على ما أشير إليه من الاستدلال أن قوله اصطنعتهم فلم ترهم فى مدحهم لك أذنبوا يقتضى أنه قدم الإحسان لمادحيه وقوله: إذا ما مدحتهم أحكم فى أموالهم يقتضى تقدم المدح على الإحسان ولا يلزم من تسليم إيجاب الإحسان للمدح وكونه لا ذنب فى تسليم أن المدح المبتدأ ليتوصل به إلى الإحسان لا ذنب فيه فلم يتم الاستدلال إذ يصح أن يعاتب على الابتداء بالمدح ولا يعاتب على كونه مكافأة. ويجاب بأن المراد كما أشرنا إليه فى التقرير أنك اصطنعتهم بسبب مدحهم إياك وأحسنست إليهم بسبب المدح إذ لو رأيت المدح ذنبا لما كافأت عليه. ورد أيضا أن كون الإنسان لا يعاتب مادحه الطالب لإحسانه لا يستلزم أن لا يعاتب مادح غيره لطلب إحسان ذلك الغير. ويجاب بأن المراد لم يرهم أحد مذنبين وأنت من جملة من لم يرهم مذنبين وعبر عن هذا العموم بالخطاب والمراد العموم كما يقال لا ترى فلانا إلا مصليا أى لا يراه أحد إلا مصليا أنت وغيرك والخطب فى مثل هذه الأبحاث سهل وقد تعرضنا لذلك؛ لأنه مما تشحذ به القرائح المكدودة وتفتتح به البصائر المسدودة والله الموفق بمنه وكرمه.

حسن التعليل:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (حسن التعليل) أى النوع المسمى بحسن التعليل (وهو) أى حسن التعليل (أن يدعى لوصف علة مناسبة له) أى أن يثبت لوصف

علة مناسبة ويكون ذلك الإثبات بالدعوى ولتضمن يدعى معنى الإثبات عدى إلى الوصف باللام وقد تقدم مثله (باعتبار لطيف) أي ويشترط في كون إثبات العلة المناسبة للوصف من البديع أن يكون إثبات تلك العلة المناسبة مصاحبا لاعتبار أى لنظر من العقل لطيف أى: دقيق يحتاج فيه إلى تأمل بحيث لا يدرك المعتبر فيه في الغالب إلا من له تصرف في دقائق المعانى وفي الاعتبار اللطيفة (غير حقيقى) نعت للاعتبار بمعنى المعتبر أى يكون غير حقيقى أى غير مطابق للواقع. بمعنى أنه ليس علة في نفس الأمر بل اعتبر علة بوجه يتخيل به كونه صحيحا كما يأتى في الأمثلة، ويحتمل أن يكون نعتا للاعتبار على أنه مصدر على أصله؛ لأن الوصف إذا كان غير حقيقى في التعليل أى ليس علة في نفس الأمر فاعتباره علة أيضا غير حقيقى فإن قيل: كون الاعتبار لطيفا إنما يكون بكون الوصف غير مطابق للواقع في التعليل إذ بذلك يثبت لطفه لأن جعل ما ليس بواقع واقعا على وجه لا ينكر ولا يمج هو الاعتبار اللطيف فعليه لا حاجة لقوله غير مطابق لأن ذلك هو معنى كون المعتبر لطيفا قلت يجوز أن يكون لطيفا أى دقيقا حسنا ويكون مطابقا وما يكون من البديع يشترط فيه أن لا يطابق فلذلك وصفه بكونه غير حقيقى وذلك كما قيل: إن العلة في إطلاق النبي صلى الله عليه وسلم العفريت الذى اعترض له في الصلاة هي أن لا يتوهم أن سليمان لم يستجب له في طلبه ملكا لا ينبغى لأحد من بعده، فإن المتبادر أن العلة هي تحقيق اختصاص سليمان على نبينا وعليه الصلاة والسلام بما ذكر ولكن هذا الاختصاص لا ينتفى، ولو لم يطلق العفريت لأنه ملك جميع الشياطين وسخروا له فلا يلزم من تسخير واحد وغلبته في وقت تسخير الكل والمناسب هو دفع توهم عدم الاختصاص، ولا شك أن هذه العلة إن صحت كانت مطابقة وفيها دقة فلذلك زاد غير حقيقى وبعض الناس توهم أن قوله باعتبار يقتضى كون الوصف المدعى اعتباريا أى لا وجود له خارجا كوجود الأمور المتقررة في نفسها مثل البياض والسواد لما سمع أهل المعقول يقولون

وهو أربعة أضرب؛ لأنَّ الصفة إمَّا ثابتةٌ قصِدَ بيانُ علَّتِها، أو غيرُ ثابتةٍ أريدَ إثباتُها:

والأولى: إمَّا ألاَّ يَظْهَرُ لها في العادة علةٌ؛

إن الاعتبار يقابل الحقيقي أى الموجود خارجا توهم أن قوله غير حقيقى مستغنى عنه بذكر الاعتبار وفيه نظر؛ لأنه إن أراد بغير الحقيقي ما ليس وجوديا ولو طابق الواقع كما هو ظاهر كلامه لزم عدم مطابقته لما أصלוه من كون حسن التعليل ما لم يطابق ما فى نفس الأمر وإن أراد به ما لم يطابق الواقع فكون الاعتبار المستفاد من قوله باعتبار لطيف مغنيا عما بعده إنما يصح إن كان يرى أن كل وصف اعتبارى لا يطابق ما فى نفس الأمر وهو فاسد؛ إذ لو قيل إنما احتاج الحادث لسبب لإمكانه كان تعليلا بالوصف الاعتبارى، وهو مطابق ولذلك ألزم على تقدير الاستغناء به عن قوله غير حقيقى أن يكون الاعتبارى غير مطابق وهو فاسد، وإن كان يرى أن الوصف الاعتبارى قد يكون غير حقيقى أى: غير مطابق وقد يكون حقيقيا أى مطابقا فظاهر أنه لا يستغنى بالاعتبار عن قوله: غير حقيقى على أن التحقيق كما تقدم أن الاعتبار اللطيف هو نظر العقل نظرا دقيقا لا كون الوصف اعتباريا فقد ظهر أن ما قاله ذلك القائل غلط نشأ عما يقال من أن الوصف الاعتبارى يقابله الحقيقي وعن اعتقاده أن التعليل المصاحب للاعتبار يستلزم كون الوصف اعتباريا أى: لا وجود له خارجا فافهم.

أضرب حسن التعليل:

(وهو) أى: حسن التعليل (أربعة أضرب) أى ينقسم باعتبار ثبوت المعلل وعدم ثبوته، ولكن أريد إثباته ممكنا أو غير ممكن وباعتبار العدول عن علة ظهرت أولاً إلى أربعة أنواع (لأن الصفة) أى إنما انقسم إلى الأربعة من جهة أن الصفة التى ادعى لها علة مناسبة (إما ثابتة) فى نفسها و (قصِد) بما أتى به (بيان علَّتِها أو غير ثابتة) فى نفسها ولكن (أريد إثباتها و) الصفة (الأولى) وهى الثابتة التى أريد بيان علَّتِها قسمان؛ لأنه (إما أن لا يظهر لها فى العادة علة) أخرى غير التى أريد بيانها، وإنما قال لا يظهر

كقوله [من الكامل]:

لَمْ يَحْكَ نَائِلَكَ السَّحَابُ وَإِنَّمَا حُمَّتْ بِهِ فَصَيَّبَهَا الرُّحَضَاءُ

ولم يقل لا يكون لها علة؛ لأن الحكم لا يخلو عن علة في الواقع لما تقرر أن الشيء لا يكون إلا للحكمة وعلة توجهه.

أما على المذهب الباطل من رعاية الحكم وجوبا فظاهر وأما على المذهب الصحيح فالقادر المختار وصف نفسه بالحكيم فهو يرتب الأمور على الحكم بالاختيار والتفضل وإن كان ذلك لا يجب عقلا، ثم مثل لهذا القسم وهو ما لا يظهر له في العادة علة فقال (كقوله) أى كقول المتنبى (لم يحك) ^(١) أى لم يشبه (نائلك) أى عطائك (السحاب) أى: عطاء السحاب وإنما قدرناه كذلك؛ لأن المناسب أن يشبه بالنائل عطاء السحاب لا نفسه فيفهم منه أنه لا يحكيك في نائله فكأنه قال لا يشاهك السحاب في عطائه، ثم أشار إلى أن إتيان السحاب بكثرة الأمطار ليس سببه طلبه مشاهتك، وإنما ذلك لسبب آخر، وفي ضمن ذلك زيادة على نفى مشاهة السحاب للممدوح أن السحاب لا يطلب المشاهة بل آيس منها لما رأى من غزير عطائك فقال ليست كثرة أمطار السحاب لطلبه مشاهتك (وإنما حمت) السحاب (به) أى بشهوده أعنى بشهود نائلك وعلمه بتفوق نائله أى كون نائلك فوق نائله، بمعنى أنه كان يتوهم أنه ممن يطلب محاكاتك في النائل، فلما شاهد نائلك آيس من طلب المحاكاة، فلحقته غيرة وتغيظ ودهش مما رأى وقد آيس من إدراكه وأوجب له ذلك الدهش والتغيظ حمى (فصبيها) أى فمطرها المصبوب (الرحضاء) بفتح الحاء وضم الراء وهو عرق المحموم وسمى أمطارها صبيبا احتقارا له بين يدي عطاء الممدوح، وحاصله: أن السحاب لم يأت بالمطر لمحاكاة عطائك وإنما أمطارها عرق من حمى أصابته من إيأسه من مشاهتك، ولا يخفى ما في جعل السحاب مما يدركه وتدركه الحمى من التجوز اللطيف، ولا شك أن مضمّن هذا الكلام أن الصفة التي هي نزول المطر من السحاب

(١) البيت لأبي الطيب، وهو في شرح التبيان للعكبري (٣٣/١).

أَوْ يَظْهَرُ لَهَا عِلَّةٌ غَيْرُ الْمَذْكُورَةِ؛ كَقَوْلِهِ [مِن الرَّمْلِ]:

مَا بِهِ قَتْلُ أَعَادِيهِ وَلَكِنْ يَتَّقِي إِخْلَافَ مَا تَرْجُو الذَّنَابُ

عللها باتصاف السحاب بحمى أصابته من إياسه من إدراك ما رأى وتغيظه وأسفه على الفوات فالعلة هي الحمى والصفة هي نزول المطر ونزول المطر لم تظهر له علة أخرى عادة، ولا شك أن استخراج هذه العلة المناسبة إنما ينشأ عن لطف في النظر ودقة في التأمل وليست علة في نفس الأمر فانطبق عليه حد حسن التعليل (أو يظهر) هذا مقابل قوله: إما أن لا يظهر أى إما أن لا تظهر للصفة الثابتة التي قصد بيان علتها علة أخرى عادة كما تقدم وإما أن تظهر (لها) أى لتلك الصفة الثابتة (علة) أخرى (غير) العلة (المذكورة) التي ذكرها المتكلم لحسن التعليل، وقد عرفت أن العلة في حسن التعليل لا بد أن تكون غير مطابقة لما في نفس الأمر فإذا ظهرت علة أخرى سواء كانت مطابقة أو غير مطابقة فلا بد أن تكون هذه المأتى بها غير حقيقية أى غير مطابقة لتكون من حسن التعليل كما أنه لا بد أن تكون غير مطابقة، حيث لا تظهر للمعلول علة أخرى أيضاً، إذ كونها غير مطابقة لا بد منه في كل موطن من مواطن حسن التعليل، وبهذا علم أن ذكر كونها لا بد أن تكون غير مطابقة حيث تظهر علة أخرى فيه إيهام اختصاص هذا المعنى بما إذا ظهر غيرها وإيهام أن الظاهرة تكون مطابقة حيث ذكر غير المطابقة معها والتحقيق ما قررنا من جواز كون الظاهرة غير مطابقة لصحة أن تكون من المشهورات الكاذبة كما لو قيل: هذا متلصص لدورانه في الليل بالسلاح فافهم. ثم مثل لما تظهر له علة أخرى فقال:

(كقوله) أى: كقول: المتنبى (ما به قتل أعاديه)^(١) أى ليس بالمدوح حنق

وغيظ أو خوف أو جب قتل أعاديه لإشفاء الغيظ أو ليستريح من ترقب مضرتهم، لأنه ليس طائعا للغيظ ولا خائفا من أعدائه إذ هو قاهرهم قهرا لا يخشى معه ضررهم ويهون

(١) البيت للمتنبى في شرح ديوانه (١/١٤٤)، والأسرار ص(٣٣٧)، والإشارات ص(٢٨١)، وشرح التبيان للعكبري (١/٩٨).

فإن قَتَلَ الأعداءِ في العادةِ لدفعِ مَضَرَّتْهم، لا لما ذكره.

والثانية: إما ممكنة؛

عليه تناولهم أينما أراد فلم يحمله ما ذكر على قتل أعدائه (ولكن) حمله على قتلهم أنه (يتقى) بقتلهم (إخلاف ما ترجو الذئاب) منه من إطعامهم لحوم الأعداء؛ لأنه لو لم يقتلهم فات هذا المرجو للذئاب (فإن قتل الأعداء) أى: إنما قلنا إن الصفة هنا ظهرت لها علة أخرى؛ لأن الصفة المعللة هنا هي قتل الأعداء وقتل الأعداء (في العادة) قد ظهر أنه إنما يكون (لـ) علة (دفع مضرّهم) ولعلّة حصول صفو المملكة من منازعاتهم (لا لما ذكره) وهو أن طبيعة الكرم قد غلبت عليه فصارت محبته لصدق رجاء الراجين لكرمه هو الباعث له على قتل الأعداء ومن جملةهم الذئاب؛ لأنه عودها إطعامها لحوم الأعداء فكان من المعلوم أنه إذا توجه إلى الحرب صارت الذئاب راجية له حينئذ ليوسع عليهم الرزق بلحوم القتلى من الأعداء، ولما كان ذلك من المعلوم لتعويده، لم يرض بخيصة رجائهم لغلبة طبع الكرم عليه، فصار يقتل الأعداء لتكميل رجاء الذئاب وفي البيت وصف الممدوح بكمال وصف الجود فيه حتى إنه لو لم يتوصل إليه إلا بالقتل ارتكبه وصفه بكمال الشجاعة حتى ظهرت للحيوانات العجم ووصفه بأنه لا يقتل حقاً ولا تستفزه العداوة على القتل لحكمه على نفسه وغلبته إياها فلا يتبعها فيما تشتهى وإنه لا يخاف الأعداء؛ لأنه تمكن بسطوته منهم حيث شاء كما أشرنا إليه فيما تقدم فالعلة هنا في الصفة التي هي قتل الأعداء وهي تكميل رجاء الذئاب غير مطابقة وفيها من اللطف والدقة ما لا يخفى لما تضمنته من مقتضياتها فانطبق حد حسن التعليل على الإتيان بها فهذان قسمان من الأربعة المذكورة أولاً أحدهما: ما يكون في الصفة الثابتة بلا ظهور علة أخرى والآخر: ما يكون فيها مع الظهور ثم أشار إلى تحقيق القسمين الباقيين من الأربعة فقال:

(والثانية) عطف على قوله والأولى أى: الأولى وهي الثانية فيها قسمان كما تقدم والثانية وهي غير الثابتة التي أريد إثباتها فيها قسمان أيضاً؛ لأنها (إما ممكنة). بمعنى

كقوله [من البسيط]:

يَا وَاشِيَا حَسُنْتَ فِينَا إِسَاءَتُهُ نَجَّى حَذَارُكَ إِنْسَانِي مِنَ الْغَرَقِ
فَإِنْ اسْتَحْسَانَ إِسَاءَةَ الْوَاشِي مُمْكِنٌ؛ لَكِنْ لَمَّا خَالَفَ النَّاسَ فِيهِ، عَقَبَهُ
بَأَنَّ حَذَارَهُ مِنْهُ نَجَّى إِنْسَانُهُ مِنَ الْغَرَقِ فِي الدَّمُوعِ.

أما مجزوم بانتفائها ولكنها ممكنة الحصول (كقوله: يا واشيا)^(١) أى يا ساعيا بالكلام على وجه الإفساد من وصفه أنه (حسنت فينا إساءته) أى حسن عندنا ما قصد هو إساءتنا فحسن إساءة الواشى هو الصفة المعللة الغير الثابتة علل ثبوتهما بقوله (نجى حذارك إنسانى من الغرق) أى إنما حسنت لأجل أنها أوجبت حذارى منك، فلم أبك لئلا تشعر بما لدى. ولما تركت البكاء نجا إنسان عيني من الغرق بالدموع. فقد أوجبت إساءتك نجاتي من إنسان عيني (فإن استحسان) أى إنما قلنا إن الصفة هنا ولو لم تقع هى ممكنة؛ لأن استحسان (إساءة الواشى) معلوم أنه (ممكن لكن) هو غير واقع ولذلك كان المثال من قسم الصفة الغير الثابتة، و (لما خالف) الشاعر (الناس فيه) أى فى ادعائه الوقوع دون الناس، إذ لا يستحسنه الناس (عقبه) أى: ناسب أن يأتى عقبه أى عقب ذكره حسن إساءة الواشى (ب) تعليل يقتضى وقوعه فى زعمه، ولو لم يقع وهو (أن حذاره منه) أى من الواشى (نجى إنسان عينه من الغرق بالدموع) التى يتأذى بها وذلك لترك البكاء خوفا من الواشى فنجاة إنسانه من الغرق بحذاره علة لما ذكر غير مطابقة لما فى نفس الأمر وهى لطيفة.

كما لا يخفى فكان الإتيان بها من حسن التعليل فإن قيل هنا أمران عدم وقوع المعلل وكون العلة غير مطابقة وكلاهما غير مسلم، إذ لا يكذب من ادعى أن الإساءة حسنت عنده لغرض من الأغراض فالصفة المعللة على هذا ثابتة والعلة التى هى نجاة إنسانه من الغرق بترك البكاء لخوف الواشى، لا يكذب مدعيه لصحة وقوعه.

(١) البيت لمسلم بن الوليد فى ديوانه ص(٣٢٨)، والطراز (١٤٠/٣)، والمصباح ص(٢٤١)، وفى الشعر والشعراء (٨١٥/٢)، وطبقات الشعراء ص(١١١).

أو غير ممكنة؛ كقوله [من البسيط]:

لَوْ لَمْ تَكُنْ نِيَّةُ الْجُوزَاءِ خِدْمَتُهُ لَمَا رَأَيْتَ عَلَيْهَا عَقْدَ مُنْتَطِقٍ

فعلى هذا لا يكون هذا المثال من هذا القسم ولا من حسن التعليل، فلمطابقة العلة له لا يكون من حسن التعليل، ولثبوت الصفة لا يكون من هذا القسم قلت المعتاد أن حسن الإساءة لا يقع، لا من هذا الشاعر ولا من غيره فعدم الوقوع مبنى على العادة وترك البكاء للواشى باطل عادة؛ لأن من غلبه البكاء لم يبال بمن حضر عادة، وأيضا ترك البكاء له لا يكاد يتفق في عصر من الأعصار وعلى المعتاد بنى الكلام.

فدعوى الشاعر استحسانات تقديرية؛ لأن أحسن الشعر أكذبه فيثبت المراد والله الموفق بمنه وكرمه.

ثم لا يخفى ما في قوله: نجى حذارك إنسانى من الغرق، من لطف التجوز، إذ ليس هنالك غرق حقيقى وإنما هنالك عدم ظهور إنسان العين فافهم.
(أو غير ممكنة) عطف على قوله إما ممكنة أى الصفة الغير الثابتة إما ممكنة كما تقدم، وإما غير ممكنة ادعى وقوعها وعللت بعلّة تناسبها (كقوله:

لو لم تكن نية الجوزاء خدمته لما رأيت عليها عقد منتطق)^(١)

الجوزاء معلومة وهى برج من البروج الفلكية، وحولها نجوم تسمى نطاق الجوزاء ومعنى البيت أن الجوزاء على ارتفاعها لها عزم ونية لخدمة الممدوح؛ ومن أجل ذلك انتطقت أى شدت النطاق تهيموا لخدمته فرؤية النطاق دليل على النية، فلو لم تنو خدمته ما رأيت عليها نطاقا شدت به وسطها والنطاق والمنطقة ما يشد به الوسط، وقد يكون مرصعا بالجواهر، حتى يكون كعقد خالص من الدر فالانتطاق هنا أراد به الحالة الشبيهة بالانتطاق، وهى كون الجوزاء أحاطت بها تلك النجوم، كإحاطة النطاق الذى فيه جوهر، فصار كعقد من الدر بوسط الإنسان فقد جعل علة الانتطاق

(١) البيت مترجم عن بيت فارسى فى الإيضاح ص(٥٢٢)، وفى عقود الجمان (٢/٣٨٢، ١٠٧).

.....
في الخارج نية خدمة المدوح، وجعل الانتطاق دليلا على نية الخدمة؛ لأنه يصح الاستدلال برؤية المعلوم على وجود العلة ونحو هذا الاعتبار هو المفاد بنحو هذا التركيب لغة، فإنه إذا جاءك إنسان وكان مجيئه سبب إكرامك إياه في الخارج، وأردت أن تستدل على أن المجيء كان فكان مسببه الإكرام قلت لو لم تجئني ما أكرمتك أى لكني أكرمتك فانتفى التالى فينتفى المقدم وهو عدم المجيء فيثبت المجيء المستلزم للإكرام.

فعلى هذا تكون العلة كما ذكرت، نية خدمة المدوح، والمعلول هو الانتطاق. ومن المعلوم أن انتطاق الجوزاء ثابت، إذ المراد به إحاطة النجوم بها كإحاطة النطاق بالإنسان وإذا كان المراد بالانتطاق الحالة الشبيهة بالانتطاق فهي محسوسة ثابتة ونية الخدمة التى هى علتها غير مطابقة فيكون هذا المثال لقسم ما عللت فيه صفة ثابتة بعلة غير مطابقة كما تقدم فى قوله^(١):

لم يحك نائلك السحاب وإنما حمت به فصبيها الرحضاء

لا من قسم ما عللت فيه صفة غير ثابتة، يعنى لأن النية لا تتصور إلا من الحى العالم دون الجوزاء، وهو يقتضى أن المعلل هو النية والعلة هى الانتطاق وهذا المعنى لا يدل عليه التركيب، ولا يوجد فى المعنى؛ لأن النية سبب الانتطاق، وليس الانتطاق سببا للنية كما لا يخفى. اللهم إلا أن يراد بالعلة العلة العلمية، بمعنى أن علة علمنا بأن نية خدمة المدوح كانت هى انتفاء عدم الانتطاق بثبوت الانتطاق، ورؤيته كما ذكرنا، أنه يستدل بالمعلول على العلة فيكون المعلول علة للعلم بوجود العلة لهذا المعلول فى الخارج؛ لأن العلة كما تطلق على ما يكون سببا لوجود الشيء فى الخارج تطلق على ما يكون سببا لوجود العلم به ذهنا.

فالانتطاق وإن كان معلولا مسببا عن النية فى الخارج يجعل علة للعلم بوجود النية؛ لأن يستدل بوجود المسبب على وجود السبب وبانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم

(١) البيت لأبى الطيب فى شرح التبيان للعكرى (٣٣/١).

.....
المستلزم لحصول المراد كما فى قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فإن
انتفاء الفاسد انتفاء اللازم، ويكون علة للعلم بانتفاء الملزوم الذى هو التعدد، فيثبت
المراد الذى هو الوحدة. وهذا ولو كان هو الأقرب لأن يحمل عليه المثال لتصحيح
كلام المصنف، لكن فيه تمحل؛ لأن الظاهر أن مرادهم بالعلة ما يكون علة فى الوجود
لا فى العلم كما تشهد به الأمثلة السابقة.

وأما ما قيل لتصحيح كلام المصنف من أنه أراد أن الانتطاق صفة ممتنعة
للجوزاء، إذ الانتطاق صفة مخصوصة بالإنسان الذى يشد النطاق فى الوسط، فهو صفة
غير ثابتة عللها بعلة هى نية خدمة المدوح غير مطابقة لما فى نفس الأمر فيكون المثال
لغير الثابتة التى لا تمكن لأن الانتطاق غير ممكن فيرد من وجهين:

أحدهما: أن المصنف صرح فى الإيضاح كما تقدم بأن الصفة الغير الثابتة وهى
المعللة إنما هى نية خدمة المدوح لا الانتطاق، ولم يجعل النية هى العلة كما ذكر هذا
القائل.

والآخر: أن الانتطاق أطلق تجوزاً على معنى صحيح هو هيئة إحاطة النجوم
بالجوزاء كما ذكرنا، فهو أمر محسوس، لا يمكن كونه غير حقيقى، وحمله على
الانتطاق المعهود مع قيام القرينة على إرادة خلافه إحالة للدلالة اللفظية عن وجهها،
ولا وجه له.

فتقرر بهذا أن المثال إن حمل على ما يفهم عرفاً من التركيب عاد إلى القسم
الأول، وهو تكون فى الصفة ثابتة عللت بعلة غير مطابقة. فالصفة الثابتة الحالة الشبيهة
بالانتطاق والعلة نية خدمة المدوح، وإن تقول على العكس أى على أن تكون العلة
الانتطاق والمعلول النية صحة على أن يراد بالعلة علة العلم ودليله، ولكن فيه تمحل كما
تقدم، وحمله على الظاهر مع ادعاء كون الانتطاق صفة غير ثابتة يردده كلام المصنف فى
الإيضاح، ويرده أن المراد بالانتطاق محسوس، وإن كانت الدلالة عليه مجازاً.

وَأَلْحَقَ بِهِ مَا يُبْنَى عَلَى الشُّكِّ؛ كَقَوْلِهِ [مِنْ الطَّوِيلِ]:
كَأَنَّ السَّحَابَ الْغُرَّ غَيَّبَ تَحْتَهَا حَبِيبًا فَمَا تَرَقُّأً لَهُنَّ مَدَامِعُ

وقد تم بهذين القسمين الأربعة السابقة وأعنى بالقسمين: ما تكون فيه غير الثابتة ممكنة كما تقدم، وما تكون غير ممكنة كما في هذا المثال؛ لأن نية خدمة الممدوح محالة من الجوزاء. فافهم.

ولما كان تعريف حسن التعليل إنما يشمل بحسب الظاهر ما فيه وجود العلة على وجه الشك ذكره ملحقاً بما تقدم فقال (وألحق به) أى وألحق بحسن التعليل (ما يبنى على الشك) أى الإتيان بعلّة ترتب الإتيان بها على الشك فيؤتى في الكلام بما يدل على الشك وإنما لم يجعل من حسن التعليل حقيقة؛ لأن العلة لما كانت غير مطابقة وأتى بها لإظهار أنها علة لما فيه من المناسبة المستظرفة لم يناسب فيها إلا الإصرار على ادعاء التحقق وعلى ذلك يحمل التعريف كما هو الأصل. وأشرنا إليه آنفاً والشك ينافي ذلك ثم مثل لهذا الملحق فقال (كقوله) أى كقول أبي تمام:

رَبِّ شَفَعْتَ رِيحَ الصَّبَا لِرِيَاضِهَا إِلَى الْمَزْنِ حَتَّى جَادَهَا وَهُوَ هَامِعٌ^(١)
كَأَنَّ السَّحَابَ الْغُرَّ غَيَّبَ تَحْتَهَا حَبِيبًا فَمَا تَرَقُّأً لَهُنَّ مَدَامِعُ
والضمير في تحتها يعود إلى الربى جمع ربوة، وهى ما ارتفع من الأرض، والمزن معلوم، والهامع منه هو الغزير المطر، وجاد بالدال أى بالجود بفتح الجيم وهو المطر الكثير، يقال: جاد السحاب الأرض فهى مجيدة إذا أصابها بالجود، والغر جمع أغر، وهو فى الأصل الأبيض الجبهة، والمراد به هنا مطلق الأبيض؛ لأن السحاب المطر الأبيض أكثر هوعاً من الأسود، فهو عبارة عن كثير المطر، وترقا مهموز خفف للضرورة، يقال: لا يرقاً لفلان دمع، إذا كان لا ينقطع.

ومعنى البيت أن ريح الصبا شفعت للرياض إلى المزن فجادت به بشفاعتها إلى رياض تلك الربى والحال أنه كثير الهموع أى سيلان المطر فصارت السحاب البيض

(١) البيتان لأبى تمام فى ديوانه ص(٤٢٥)، والإيضاح (٣١٤)، والمصباح ص(٢٤٢).

التفريع

ومنه: التفريع؛ وهو أن يثبتَ لمُتعلِّقٍ أمرٍ حُكْمٌ بعد إثباتِهِ لمُتعلِّقٍ لَهُ
آخَرَ؛

لكثرة أمطارها كأنها غيبت تحت الربى حبيبا، فجعلت تبكى عليه فلا يرقأ أى ينقطع
لها دمع، وكأن فى نحو هذا الكلام يؤتى بها كثيرا عند قصد عدم التحقق فى الخبر، كما
نقول: كأنك تريد أن تقوم، عند عدم جزمك بإرادته القيام.

ومضمن الشاهد أن السحاب البيض يظن أو يشك أنه غيبت حبيبا تحت
الربى فمن أجل ذلك لا ينقطع دمعها، فبكاؤها صفة عللت بدفن حبيب تحت الربى.
ولما أتى بـكأن أفاد أنه لم يجزم بأن بكاءها لذلك التغيب، فكأنه يقول:
أوجب لى بكاؤها الدائم الشك أو الظن فى أن سبب ذلك تغيبها حبيبا تحت
تلك الربى. فقد ظهر أنه علل بكاءها على سبيل الشك والظن بتغيبها حبيبا تحت
الربى ولا يخفى ما فى تسمية نزول المطر بكاء من لطف التجوز وبه حسن التعليل
هذا إن حمل على ما ذكر من الشك وإن حمل على أنه شبه السحاب ببواك غيبين تحت
تلك الربى حبيبا، فجعلت لا يرقأ لها دمع ويكون التقدير: كأن السحاب ببواك غيبين
الخ.

خرج الكلام عما نحن بصددده، لكن العلة فى المشبه به حينئذ وهى مطابقة.
فافهم.

التفريع:

(ومنه) أى: ومن البديع اللغوى (التفريع) أى النوع المسمى بالتفريع (وهو)
أى التفريع (أن يثبت لمُتعلِّقٍ أمرٍ حكم) أى أن يثبت حكم من الأحكام لشيء بينه
وبين أمر تعلق، ونسبة تصحح الإضافة أو ما يشبهها فالمراد بالتعلق هنا النسبة، ويكون
الإثبات لهذا المتعلق أى المنسوب لذلك الأمر (بعد إثباته) أى بعد أن ثبت ذلك الحكم
(لمُتعلِّقٍ له آخر) أى لمنسوب له آخر.

كقوله [من البسيط]:

أَحْلَامُكُمْ لِسِقَامِ الْجَهْلِ شَافِيَةٌ كَمَا دِمَاؤُكُمْ تَشْفِي مِنَ الْكَلْبِ

فالمتعلق في الموضوعين بفتح اللام، ففهم من التعريف أنه لا بد من متعلقين أى منسويين لأمر واحد، كغلام زيد وأبوه، فزيد أمر واحد وله متعلقان أى منسويين له أحدهما: غلامه والآخر: أبوه. ولا بد من حكم واحد يثبت لأحد المتعلقين وهما الغلام والأب بعد إثباته لآخر كأن يقال: غلام زيد فرح، وأبوه فرح، فالفرح حكم أثبت لمتعلقى زيد، وهما غلامه وأبوه، ولكن لا بد أن يكون إثباته للثاني على وجه التفريع عن إثباته للأول، كأن يقال: غلام زيد فرح، كما أن أباه فرح. فيخرج نحو هذا المثال، أعنى قولنا: غلام زيد فرح وأبوه فرح؛ لعدم التفريع في الإثبات للثاني ولو اتحد الحكم فيهما. وأما إخراج نحو زيد راكب وأبوه راكب فمن شرط اتحاد الحكم؛ لأنه تعدد الحكم في هذا المثال، ولا يحتاج إلى إخراجه من شرط كون الإثبات للثاني على وجه التفريع ثم مثل للتفريع فقال (كقوله:

أَحْلَامُكُمْ لِسِقَامِ الْجَهْلِ شَافِيَةٌ كَمَا دِمَاؤُكُمْ تَشْفِي مِنَ الْكَلْبِ)^(١)

فمدلول الكاف الذى هو الممدوحون وهم أهل البيت أمر واحد له متعلقان، وهما الأحلام أى: العقول المنسوبة لهم والدماء المنسوبة لهم. أثبت لأحد متعلقيه وهو الدماء الشفاء من الكلب، بعد إثبات ذلك الحكم، وهو الشفاء في الجملة لمتعلق آخر هو العقول. ولا يضر في اتحاد الحكم كون الشفاء في أحدهما منسوبا للكلب وفي الآخر للجهل لاتحاد جنس الحكم.

والكلب داء يشبه الجنون ينشأ عادة من عضه الكلب يصيبه ذلك من أكله لحم الإنسان أو من كثرة سمنه في زمن الحرارة ثم لا يعض أحدا إلا أصابه ذلك بإذن الله تعالى. وربما دووى قبل ظهور ذلك الداء في العضوض فلا يظهر وهو صعب البرء بعد ظهوره في المصاب ولا يفارقه غالبا حتى يموت. فقالوا: إن أنفع أدويته دماء الأشراف

(١) البيت لأبي تمام، وهو في الإيضاح ص(٣١٤)، والمصباح ص(٢٣٨).

.....
قيل إن كيفية ذلك أن يشرط الشريف من إصبع رجله اليسرى، فتؤخذ من دمه قطرة،
تجعل على ثمرة يطعمها المصاب فيبرأ بإذن الله تعالى.

ومعنى تفريع إثبات الشفاء من الكلب على إثبات الشفاء لاستقام الجهل، أن
إثبات الشفاء من سقام أى مرض الجهل، جعل كالمقدمة والتوطئة لإثبات الشفاء من
الكلب، ففرع الثانى على الأول فى الذكر. وفى جعله مرتبا عليه، بتوسطه فيه احترازا
مما إذا عطف أحد الحكمين على الآخر، أو ذكر مستقلا، وليس المراد التفريع فى
الوجود. فإن كون الدماء شفاء لا يترتب فى الخارج على كونهم ذوى عقول تشفى
من الجهل، وإنما يترتب على الشرف الملكى أو النسبى اللهم إلا أن يدعى أن شرف
العقل كاف فى ترتب الشفاء من الكلب، وهو بعيد وعلى تقدير تسليمه، فالكاف إن
جعلت للتشبيه فالمشبه به هو الأصل المتفرع عنه، والمشبه هو الفرع، فلم يصح معه
التفريع المعهود.

نعم لو قال: فدمائكم إلخ بالفاء؛ كان تفريعا؛ فلهذا قيل إن المراد بتفريع
الثانى عن الأول كونه ناشئا ذكره عن ذكر الأول، حيث جعل الأول وسيلة إليه حتى
إن الثانى فى قصد المتكلم لا يستقل عن ذكر الأول وقوله كما دماؤكم إلخ يحتمل أن
تكون ما فيه غير كافة من الجر، فيكون دماؤكم مجرورا، وجملة تشفى فى موضع
الحال، ويحتمل أن تكون كافة فيكون دماؤكم مبتدأ، وتشفى خبره. ومعنى البيست أن
الممدوحين ملوك وأشراف وأرباب العقول، فعقولهم شفاء لجهل مخالطتهم ودماؤهم
شفاء للكلب وكون دماء الملوك والأشراف أنفع شىء للمصاب بالكلب أمر مشهور
عندهم ولذلك قال الحماسي:

بناة مكارم وأساءة كلم دماؤكم من الكلب الشفاء

أى أنتم الذين تبنون المكارم، وترفعون أساسها بإظهارها وأنتم الذين تؤاسون
أى تطبون الكلم أى جراحات القلوب. وجراحات الفاقة وغيرها. فبناة جمع بان، وأساءة

تأكيد المدح بما يشبه الذم

ومنه: تأكيد المدح بما يُشبهُ الذمَّ، وهو ضربان:

أفضلهما: أن يستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة مدح بتقدير دخولها فيها؛

جمع آس كفاض وقضاة وأنتم الذين دماؤكم تشفى من الكلب لشرفكم وكونكم ملوكا.

تأكيد المدح بما يشبه الذم:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (تأكيد المدح بما يشبه الذم) أى النوع المسمى بذلك (وهو) أى تأكيد المدح بما يشبه الذم (ضربان) أى: نوعان والمناسب لقوله بعد ذكر الضربين، ومنه ضرب آخر أن يقول هنا وهو ضروب، وكأنه رأى أن الضربين هما الأكثر أو الأشهر فلم يتعرض للآخر هنا (أفضلهما) أى أفضل الضربين وهو أولهما (أن يستثنى من صفة ذم منفية عن الشيء صفة المدح) لذلك الشيء فقوله صفة مدح نائب فاعل يستثنى وإنما يستثنى صفة مدح من صفة ذم (بتقدير دخولها) أى بأن يقدر المتكلم أن صفة المدح المستثناة داخلة في صفة الذم المنفية. ثم إنه ليس المراد بالتقدير ادعاء الدخول على وجه الجزم والتصميم، بل تقدير الدخول على وجه الشك المفاد بالتعليق؛ لأن معنى الاستثناء كما يأتى: أنا نستثنى هذا العيب من المنفى الذى نقدر أى نفرض دخوله إن كان عيبا، هذا إذا كانت الباء على أصلها، ولو جعلت بمعنى على أفادت التقدير على وجه التعليق الموجب لكونه على وجه الشك، فلا يحتاج للتنبيه على أنه المراد. فافهم.

وإنما كان ما ذكر من تأكيد المدح بما يشبه الذم لأن نفي صفة الذم على وجه العموم حتى لا يبقى ذم في المنفى عنه مدح وبما تقرر أن الاستثناء من النفي إثبات كان استثناء صفة المدح بعد نفي الذم إثباتا للمدح فجاء فيه تأكيد المدح وسيأتى مزيد بيان لهذا المعنى في كلام المصنف وإنما كان مشبها للذم؛ لأنه لما قدر الاستثناء متصلا، وقدر

كقوله [من الطويل]:

وَلَا عَيْبَ فِيهِمْ غَيْرَ أَنْ سَيُوفَهُمْ بِهِنْ فُلُولٌ مِنْ قِرَاعِ الْكُتَائِبِ^(١)
أى: إن كان فلولُ السيف عيبًا، فأثبت شيئًا منه على تقدير كونه منه،

وهو محال، فهو

دخول هذا المستثنى فى المستثنى منه كان الإتيان بهذا -المستثنى لو تم التقدير وصح الاتصال- ذمًا؛ لأن العيب منفى فإذا كان هذا عيبا كان إثباتا للذم، لكن وجد مدحا، فهو فى صورة الذم وليس به ولهذا كان هذا التأكيد مشبها للذم، وفى صورته، حيث أتى به مستثنى مقدر الاتصال وفائدة تقديره متصلا إفادة أن هذا المستثنى لا يثبت العيب إلا به، إن صح كونه من جنسه فيفيد ذلك تعليق ثبوت العيب على المحال؛ لأن الفرض أن المستثنى مدح لا ذم، فتعليق إثبات الذم على كونه صفة ذم مع كونه صفة مدح تعليق بالمحال كما سيقره المصنف أيضا.

ثم مثل لتأكيد المدح بما يشبه الذم فقال: (كقوله) أى كقول النابغة الذبياني:

(ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب)

الفلول جمع فل، وهو الكسر يصيب السيف فى حده، وهو القاطع منه، والكتائب جمع كتيبة وهى الجماعة المستعدة للقتال جيشا كانت أو بعضه، وتكون خيلا مؤخرة عنه أو خيلا أغارت من المائة إلى الألف، وقراؤها مضاربتها عند اللقاء فقوله لا عيب فيهم نفى لكل عيب ونفى كل عيب مدح ثم استثنى من العيب المنفى كون سيوفهم مفلولة من مضاربة الكتائب، على تقدير كونه عيبا (أى إن كان فلول السيف عيبا) ثبت العيب وإلا فلا (فأثبت) بصيغة الماضى أى أثبت الشاعر (شيئا منه) أى من العيب (على تقدير كونه) أى الفلول (منه) أى من العيب (وهو) أى هذا المقدر، وهو كون الفلول من العيب (محال) لأنه إنما يكون من مصادمة الأقران فى الحروب، وذلك من الدليل على كمال الشجاعة (فهو) أى فتعليق إثبات شيء من العيب

(١) البيت للنابغة الذبياني، ديوانه ص ٤٤، والإشارات ص ١١١، والتبيان للطيبى، والمصباح ص ٢٣٩.

في المعنى تعليقاً بالحال، فالتأكيد فيه من جهة أنه كدعوى الشيء
بيّنة،

على كون الفلول عيباً (في المعنى تعليقاً بالحال) والمعلق على المحال محال، وقد تقدم أن
إفادة التعليق بالحال هو السر في تقدير الاتصال.

قيل إن قوله على تقدير كونه منه أى من العيب زيادة تأكيد وتوضيح لقوله:
إن كان فلول السيف عيباً، ورد بأنه إنما يلزم ذلك إن قرىء أثبت بصيغة المضارع،
فيكون من تنمة كلام الشاعر. وأما إن قرىء بصيغة المضى فهو من كلام المصنف
إخباراً عما أراد الشاعر، فلا يكون تأكيداً. نعم مجموع أثبت إلى آخره تأكيد
وتوضيح لمضمون كلام الشاعر. تأمله.

ومثل هذا التعليق بالحال أن يقال مثلاً: لا أفعل كذا حتى يبيض القار أى:
الزفت وحتى يلج الحمل أى: يدخل في سم الخياط أى: في ثقب الإبرة؛ لأنه في تأويل
الاستثناء على التعليق؛ لأن المعنى لا أفعله على وجه من الوجوه، إلا إن ثبت هذا الوجه
وهو أن يبيض القار، أو يلج في السم. وثبت هذا الشرط محال، ففعل ذلك الشيء
محال.

(فالتأكيد فيه) أى في هذا الضرب وهو أن يستثنى من صفة ذم منفية صفة
مدح على تقدير دخولها فيها (من) جهتين (جهة أنه) أى إثبات المدح فيه (كدعوى
الشيء بيّنة) أى كإثبات المدعى بالبيّنة، وإنما قال كدعوى الشيء بيّنة ولم يقل إنه نفس
الإثبات بيّنة؛ للعلم بأن ليس هنا استدلال أصلاً، وإنما هنا مجرد الدعوى. لكن لما تقرر
أن الاستدلال قد يكون بأن يقال: إن هذا الشيء لو ثبت ثبت المحال، فإذا سلم الخصم
هذا اللزوم لزم قطعاً انتفاء ذلك الشيء فيلزم ثبوت نقيضه فإذا كان نقيضه هو المدعى
لزم إثباته بحجة التعليق بالحال، صار هذا الاستثناء بمنزلة في الصورة؛ لأن المتكلم
علق ثبوت العيب على كون المستثنى عيباً، وكونه عيباً محال فالمعلق على المحال محال
فعدم العيب محال.

وَأَنَّ الْأَصْلَ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ هُوَ الْإِتِّصَالُ؛ فَذَكَرُ أَدَاتِهِ قَبْلَ ذِكْرِ مَا بَعْدَهَا يُؤْهِمُ إِخْرَاجَ شَيْءٍ ثَمَّ قَبْلُهَا، فَإِذَا وَلِيَهَا صِفَةً مَدْحٍ، جَاءَ التَّأْكِيدُ.....

ويكفى في التأكيد إيهام وجود هذا الاستدلال؛ لاشتراك البابين في مجرد التعليق، ولو كان هنا على سبيل الإثبات بالدليل فافهم.

(و) جهة (أن الأصل في) مطلق (الاستثناء) هو (الاتصال) أى كون المستثنى من جنس المستثنى منه وكون المستثنى منه، ملابساً لما يفيد فيه العموم بحيث يدخل فيه المستثنى على تقدير السكوت عنه، وإنما كان الأصل في الاستثناء الاتصال لما تقرر في محله وهو أن الاستثناء المنقطع مجاز. وقولنا: الاستثناء المنقطع مجاز تريد أن أداة الاستثناء في المنقطع مجاز، وأما إطلاق لفظ الاستثناء على المنقطع فهو حقيقة اصطلاح وقيل إن لفظ الاستثناء في المنقطع مجاز أيضاً، وإذا كان في الأصل في أداة الاستثناء الاتصال أو في نفس الاستثناء (فذكر أدواته) أى أداة الاستثناء، فالضمير في أدواته عائد على الاستثناء، إلا أننا إن قلنا: إن المراد بالاستثناء أولاً أدواته كان الضمير في أدواته على الاستثناء بمعنى الأداة، أو بمعنى نفس الاستثناء على طريق الاستخدام. وإن قلنا إن المراد به الاستثناء بناء، على أن لفظه مجاز في المنقطع، كان الضمير على أصله.

(قبل ذكر ما بعدها) أى فذكر الأداة قبل أن يتلفظ بما بعدها وهو المستثنى (يوهم إخراج شيء) وهو المستثنى؛ لأن الأصل في الاستثناء الاتصال، فيفهم أولاً بناء على الأصل أنه أريد إخراج ما دخل (مما قبلها) أى مما قبل أداة الاستثناء، والذي قبل أداة الاستثناء هو المستثنى منه (فإذا وليها) أى فإذا ولي الأداة (صفة مدح)، وتحول الاستثناء من الاتصال إلى الانقطاع، وتعين أن المراد به الانقطاع (جاء التأكيد) لما في ذلك الاستثناء من زيادة المدح على المدح، مع أن المزيد على وجه أبلغ.

والمدح الأول المزيد عليه نفى العيب على العموم حيث قال: لا عيب فيهم، والمدح الثاني المزيد إشعار استثناء المدح بعد العموم بأنه لم يجد صفة ذم يستثنيها؛ لأن أصل الإتيان بالأداة بعد عموم النفي استثناء الإثبات من جنس النفي، وهو الذم، فلما

.....
أتى بالمدح بعد الأداة فهم منه أنه طلب الأصل؛ لأنه هو الذى ينبغى أن يرتكب فلما لم يجده أى لم يجد الأصل الذى هو استثناء الذم اضطر إلى استثناء المدح، فتحول الاستثناء عن أصله إلى الانقطاع ولا يخفى أن هذا أبلغ وأنه توجيه يستملح، ويثلج به الصدر فى إفادة التأكيد حقيقة، والأول إنما أفاد التأكيد بأمر تخيلى كما تقدم، وهو الفرق بينهما وقوله ذكر الأداة يوهم إخراج شىء دخل، لا يخلو من تمحل وإيهام:

أما التمثل فلأن الإيهام المذكور إنما يتحقق فى الخارج إن فرض أن الأداة ذكرت ثم ذكر المستثنى بعد مهلة، وأما إن ذكر بإثرها فلم يتحقق إيهام إخراج شىء دخل؛ لأنه بنفس سماع الأداة سمعت صفة مدح بعدها، والإيهام حيث تعلق بإخراج شىء دخل يحتاج إلى مهلة فى حصوله؛ لطوله.

وأما الإيهام، فلأن هذا الكلام يتبادر منه أن التأكيد يتوقف على حصول إيهام استثناء ما هو عيب، وأن ذلك التأكيد لا يحصل حتى يذهب الوهم إلى الاتصال، ثم يعود إلى الانقطاع، وليس كذلك، بل إنما يتوقف على كون الأصل فى الاستثناء الاتصال، فالفائدة إنما هى فى بيان أن المتكلم لما كان الأصل فى الاستثناء ما ذكر فهم بعد الفراغ من الكلام أنه كان طلب الأصل وهو الاتصال، إذ هو الذى ينبغى أن يرتكب ويحمل عليه طلب الطالب فلم يجده فلذلك تحول إلى الانقطاع باستثناء المدح فيفهم التأكيد والمدح الذى يطلب معه عيب، ولا يوجد أصلاً أوكد فتأمل.

فإن قلت: من أين يفهم أن التعليق كان فى الاستثناء المذكور، فإن مدلول قولنا مثلاً: لا عيب فيه إلا الكرم استثناء الكرم فيطلب له وجه يصح اتصالاً وانقطاعاً، وأما أن المعنى لا عيب إلا الكرم إن كان عيباً فلا دليل عليه؟ قلت: يفهم من موارد الكلام، فإن معناه هو ما ذكر عند البلغاء، حتى إنه ربما صرح به فيقال مثلاً: فلان لم نجد له عيباً إلا عيباً واحداً هو حسن الخلق إن كان حسن الخلق عيباً، ولذلك سر، وهو أن هذا التعليق يفيد فائدتين:

والثاني: أن يثبتَ لشيء صفة مدح، ويُعقَّبَ بأداة استثناءٍ تليها صفة مدح أخرى له؛

إحدهما: ثبوت المدح بيينة كما تقدم.

والأخرى: تقريب الاستثناء من الاتصال الحقيقي الذي هو الأصل؛ لأنه إنما استثنى الكرم في المثال على تقدير كونه عيباً وعلى ذلك التقدير يكون الاستثناء متصلاً، وإن كان الاستثناء بحسب الظاهر ظاهر الانفصال فتأمل.

(والثاني) من ضربى تأكيد المدح بما يشبه الذم، وهو المفضلون منهما هو: (أن يثبت لشيء صفة مدح وتعقب) تلك الصفة (بأداة استثناء) ومعنى تعقيب الصفة بأداة أن تذكر تلك الأداة بعقب إثبات تلك الصفة الموجبة لذلك الشيء. (تليها) أى تذكر تلك الأداة حال كونها تليها أى تأتى بعدها (صفة مدح أخرى) كائنة (له) أى: لذلك الشيء الموصوف بالأولى، ويؤخذ من مثاهم هنا لهذا الضرب: أن الصفة الثانية لا بد أن تكون مما يؤكد الأولى، ولو بطريق اللزوم، حتى لو قيل مثلاً: زيد كريم، غير أنه حسن الوجه، لم يكن من هذا الباب، وإنما يكون من هذا الباب نحو قولك: أنا أعلم الناس بالنحو غير أنى أحرر منه أبواب التصريف؛ لأن إثبات الصفة فى مقام المدح يشعر بإثباتها على وجه الكمال المقتضى لانتفاء جميع أوجه النقصان عن تلك الصفة، فإذا أتى بأداة الاستثناء وسبق بعدها ما أشعر به ثبوت الصفة على وجه الكمال بأن يثبت بتلك الصفة — المأتى بها ثانياً — وجه من أوجه الكمال، جاء التأكيد ويحتمل أن يكون ما ذكر منه نظراً إلى التقاء الصفتين فى المدح، فيحصل المراد بحصول مجرد التأكيد فى المدح؛ بسبب مجرد ذكر مطلق الصفة المدحية، ولو لم تكن مما يلائم المذكورة أولاً، وربما يدل عليه ما يأتى فى قوله:

هو البدر إلا أنه البحر زاخراً.

نحو: "أَنَا أَفْصَحُ الْعَرَبِ بَيِّدٌ أَنَّى مِنْ قُرَيْشٍ" وأصل الاستثناء فيه -أيضاً - أن يكون متصلاً كالضرب الأول؛

(نحو) أى مثل أن يقال: (أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش)^(١) فإن إثبات الأفصحية على جميع العرب يشعر بكمالها، والإتيان بأداة الاستثناء بعدها يشعر بأنه أريد إثبات مخالف لما قبلها؛ لأن الاستثناء أصله المخالفة، فلما كان المأني به كونه من قريش المستلزم لتأكيد الفصاحة، إذ قريش أفصح العرب جاء التأكيد كما لا يخفى عند كل ذى طبع سليم.

وإنما كان مدحا بما يشبه الذم، لما ذكرنا من أن أصل ما بعد الأداة مخالفته لما قبلها، فإن كان ما قبلها إثبات مدح كما هنا، فالأصل أن يكون ما بعدها سلب مدح، وإن كان سلب عيب كما فى السابق فالأصل فيما بعدها أن يكون إثبات عيب، وهو هنا ليس كذلك، فكان مدحا فى صورة ذم؛ لأن ذلك أصل دلالة الأداة وبید: فيه لغتان أخريان ميد بالميم أولا، وبید بالباءين الموحدين قيل إنها بمعنى غير وعليه بنى المثال، وأما إن جعلت بمعنى لأجل كما قيل إنها تدل على ذلك؛ فلا يكون المثال من هذا الباب كما لا يخفى.

ثم أشار إلى ما يتبين به أن هذا الضرب إنما يفيد التأكيد من وجه واحد من الوجهين السابقين، ليرتب على ذلك أن الأول أفضل منه فقال: (وأصل الاستثناء فيه) أى فى هذا الضرب (أيضا أن يكون منقطعا) كما أن الاستثناء فى الضرب الأول منقطع. أما الانقطاع فى الضرب الأول؛ فلأن الفرض أن معناه: أن يستثنى من العيب خلافة، فلم يدخل المستثنى فى جنس المستثنى منه فيه. وأما الانقطاع فى هذا الضرب فلانتفاء العموم فى المستثنى منه، فلم يدخل المستثنى فى المستثنى منه، وكون الأصل فى الضربين الانقطاع لا ينافى كون الأصل فى مطلق الاستثناء الاتصال؛ لأن المتعلق فى الأصلين مختلف عموما وخصوصا فإن قلت: لِمَ قال: أصل الاستثناء فيه الانقطاع كالأول

(١) أورده العجلونى فى كشف الخفاء (٢٠١/١)، وقال: قال فى اللآلى: معناه صحيح، ولكن لا أصل له.

لكنه لم يقدر متصلاً؛ فلا يفيد التأكيد إلا من الوجه الثاني؛

لأن لفظة أيضاً تدل على ذلك، ولم يقل والاستثناء فيهما منقطع؟ قلت: كأنه راعى ما عسى أن يعرض فيهما من تكلف ردهما متصلين، فيكون المراد بالأصل ما يتبادر من التركيب دون ما يتأول.

أما التأويل في الأول فكأن يقدر لا شيء فيه إلا هذا الأمر أو يراعى الاتصال بتقصير كون المستثنى عيباً. وأما الثاني فكأن يقدر أنا أفصح العرب فلا شيء يخل بفصاحتي إلا أنى من قريش، إن كان محلاً، فأشار إلى أن ذلك خلاف الأصل وقد ظهر بما ذكر أن الضربين اشتركا في الانقطاع لكن بين انقطاعيهما مخالفة وهو أن الانقطاع في الأول يقدر متصلاً لوجود العموم فيه، فيضعف التكلف في تقديره.

والانقطاع في الثاني لا يقدر فيه الاتصال؛ لكثرة التمثل بكثرة التقدير فيه، وإلى هذا أشار بقوله: (لكنه) أى الاستثناء المنقطع في هذا الضرب (لم يقدر متصلاً) كما قدر في الضرب الأول لما ذكر من سهولة تقدير الاتصال في الأول دون الثاني؛ لأن الثاني ليس فيه صفة ذم منفية على وجه العموم، فيمكن تقدير دخول المستثنى فيها، وهو صفة مدح بتقدير كونها صفة ذم، وإنما فيه إثبات صفة لا على وجه العموم فتقدير دخول ما بعد الآلة فيها يحتاج إلى تأويل الكلام، بأن يكون المراد في المثال كما أشرنا إليه: أنا أفصح العرب فلا شيء يخل بفصاحتي، أو لا عيب في فصاحتي إلا أنى من قريش، إن كان عيباً فيعود حينئذ إلى الاتصال.

ولا يخفى ما فيه من التعسف المحتاج إلى تقدير جملة أخرى لم ينطق بها، وإذا لم يكن في هذا الضرب الثاني تقدير الاتصال (فلا يفيد التأكيد إلا من الوجه الثاني) فقط. وهو أن ذكر أداة الاستثناء قبل ذكر المستثنى يوهم الاتصال، فإذا ذكر بعد الأداة صفة مدح أخرى، جاء التأكيد؛ لأن كون الأصل في الاستثناء الاتصال يقتضى أنه هو المطلوب أولاً. فالعدول عنه إلى خلافه يفهم عدم إمكانه، ويشعر بأنه طلب فلم يوجد ولا شك أن طلب استثناء ذم حتى لا يوجد فيستثنى المدح أوكد من مجرد إنشائه ابتداءً،

.....

ففيه إثبات مدح على مدح، وكون المزيد على وجه أبلغ كما تقدم وفي قولنا في تفسير الوجه الثاني تبعا للمصنف أن ذكر الأداة يوجه إلى آخر ما تقدم من البحث، وهو أن المحتاج إليه في بيان التأكيد هو كون الأصل في الاستثناء الاتصال؛ ليفهم أنه ما عدل عنه حتى لم يمكن. وأما ذكر الإيهام فلا يفيد في هذا المعنى. نعم ربما كانت في الإشارة إلى وجه تسميته مشبها للذم؛ لأن إيهام استثناء ما يخالف ما قبله يقتضى أنه بآلة ذم في أصلها، وأما إفادة هذا الضرب التأكيد بالوجه الأول، وهو أنه كدعوى الشيء ببينة فلا يصح لأنه مبني على التعليق بالمحال. والتعليق بالمحال مبني على تقدير الاستثناء متصلا. فأما إذا قلنا: لا عيب فيه إلا الكرم إن كان عيبا، أفاد أن العيب منتف عنه في كل ما فيه من الأوصاف، إلا إن كان الكرم عيبا وهو محال بخلاف قولنا أنا أفصح الناس بيد أنى من بنى فلان الفصحاء، فلا معنى للتعليق فيه فإن قلت: ما المانع أن يقدر في المثال وشبهه إلا أن يكون كوني من بنى فلان مخلا بالفصاحة، فيثبت لى إخلال بها، فحينئذ يفيد التأكيد من الوجه الأول أيضا؟ قلت: يمنع من ذلك كون ذلك غير معتبر في استعمال البلغاء، وإلا لصرح به يوما ما ولو قيل: أنا أفصح الناس إلا أنى من بنى فلان إن كان ذلك مخلا بالفصاحة، كان ركيكا، بخلاف التعليق بعد العموم كما تقدم.

فإن قلت قد بين المصنف أن إفادة التأكيد بالوجه الثاني متوقف على كون الأداة للاستثناء؛ ليستشعر أصله من الاتصال فيستشعر أنه ما عدل عنه إلا لعدم إمكانه، فيجىء التأكيد وهو متوقف على تأويل، نحو: أنا أفصح الناس إلا أنى من بنى فلان على تقدير العموم، أى: لا شيء يخل بفصاحتي، وإذا قدر كذلك أفاد التأكيد بالوجه الأول أيضا؛ لأنه إن لم يقدر العموم هكذا فيما يقدر عموم الإثبات أى: لى كل موجب للفصاحة إلا هذا، وهو تناقض وإن لم يقدر العموم أصلا كان من باب ذكر المدح بعد المدح، كأن يقال: أنا أفصح الناس وأنا لى موجب زيادة الفصاحة، وليس

ولهذا كان الأولُ أفضلَ.

ومنه ضَرْبٌ آخر؛ وهو نحو: «وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا لَمَّا جَاءَنَا»^(١).....

هذا من تأكيد المدح بما يشبه الذم في شيء. قلت من حيث إن الأداة أداة الاستثناء يراعى لها ما يصحح أصلها من الاتصال، فيقدر العموم فتفيد بالوجه الثاني. ومن حيث إن العموم لم يوجد في اللفظ ألغى تقديره المصحح للإفادة بالوجه الأول؛ لما فيه من التحمل كما تقدم. فلم تفد بالأول تأمل. وقد أطلت هنا لما رأيت من الحاجة لهذه المباحث في تحقيق المحل والله الموفق.

(ولهذا) أى: ولأجل أن التأكيد في هذا الضرب الذى هو أن يثبت لشيء صفة مدح، وتعقب تلك الصفة بآلة الاستثناء بعدها صفة مدح لذلك الشيء، إنما يكون ذلك التأكيد من الوجه الثانى فقط، وهو الإشعار بأنه طلب صفة ذم، فلم يجدها، فاضطر لاستثناء صفة مدح (كان) أى ولأجل ذلك كان الضرب (الأول) المفيد للتأكيد من الوجهين أحدهما ما ذكر، والآخر ما تقدم، وهو ما فيه من كون التعليق فيه كدعوى الشيء ببينة (أفضل)، أى لأجل ذلك كان الأول أفضل من الثانى (ومنه) أى من تأكيد المدح بما يشبه الذم (ضرب آخر) يعود إلى الأول فى المعنى، ولو كان خلافه فى الصورة التركيبية. وسنبين ذلك. وهذا الضرب الذى قلنا إنه يعود إلى الأول، هو أن يؤتى بالاستثناء مفرغا بأن لا يذكر المستثنى منه، ويكون العامل مما فيه معنى الذم ويكون المستثنى مما فيه معنى المدح والمستثنى هنا هو المعمول لهذا الفعل الذى فيه معنى الذم؛ لأن الغرض وجود التفريغ، وذلك (نحو) قوله تعالى حكاية عن سحرة فرعون: «وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا» أى ما تعيب يا فرعون إلا هذه المنقبة، التى هى أصل المناقب والمفاخر كلها وهو الإيمان بالله تعالى يقال نقم منه وانتقم: إذا عابه فى شيء وكرهه لأجل ذلك الشيء.

(١) الأعراف: ١٢٦.

والاستدراك في هذا الباب كالاستثناء؛

وكون الإيمان أصل المناقب وقاعدة النجاة والشرف الدنيوي والأخروي مما لا يخالف فيه عاقل، فلا يضر كون فرعون يعتقد عيبا بالنسبة لكفره، فقد أتى في المثال بأداة استثناء بعدها صفة مدح هي الإيمان، والفعل المنفي مما فيه معنى الذم؛ لأنه من العيب فهو من تأويل لا عيب فينا إلا الإيمان، إن كان عيبا قيل إن الاستثناء هنا متصل حقيقة إذ التقدير ما تعيب شيئا منا إلا الإيمان، بخلافه فيما تقدم، فإنه منقطع، أو في حكم المنقطع وفيه أنه إن جعل متصلا حقيقة خرج المثال عما نحن بصدد، إذ ليس فيه تأكيد المدح بما يشبه الذم إذ حاصل المعنى أنك ما عبت فينا أمرا من الأمور إلا الإيمان، جعلته عيبا وليس بعيب في نفسه، كما تعتقد، فهو بمنزلة ما لو قيل: ما أنكرت من أفعال زيد إلا مواصلة فلان، وليست مما ينكر فالنزاع إنما هو في المستثنى هل هو كما اعتقده المخاطب أولا؟ وليس منه تأكيد المدح بما يشبه الذم في شيء؛ لأنه لم يستثن مدحا أكد به مدحا هو نفى العيب، وإنما استثنى أمرا مسلم الدخول، وبقي النزاع فيه هل هو كما زعمه المخاطب أم لا بخلاف قولنا لا عيب عندنا إلا الإيمان إن كان عيبا فهو بمنزلة:

ولا عيب فيهم غير أن سيفهم بمن فلول من قراع الكتائب^(١)

فالتأويل على الانقطاع متعين يفيد هذا الضرب ما يفيد الأول من التأكيد بالوجهين وهما أن فيه من التعليق ما هو كإثبات الشيء بيينة، وأن فيه الإشعار بطلب ذم فلم يجده فاستثنى المدح وهو ظاهر (والاستدراك) المفهوم من لفظ لكن (في هذا الباب) أي: في باب تأكيد المدح بما يشبه الذم يفيد (كـ) ما يفيد (الاستثناء) لأهما أعني الاستثناء والاستدراك من واد واحد، إذ كل منهما لإخراج ما هو بصدد الدخول، وهما أو حقيقة فإنك إذ قلت في الاستدراك: زيد شجاع لكنه بخيل فهو لإخراج

(١) البيت للناطقة الذبياني في ديوانه ص(٤٤)، والإشارات ص(١١١)، والمصباح ص(٢٣٩)، والإيضاح ص(٣١٤).

كما في قوله [من الطويل]:

هُوَ الْبَدْرُ إِلَّا أَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرًا سَوَى اللَّهِ الضَّرْغَامُ لَكِنَّهُ الْوَيْلُ

ما أوهم ثبوت الشجاعة دخوله؛ لأن الشجاعة تلائم الكرم كما أنك إذا قلت في الاستثناء: جاء القوم إلا زيدا، فهو لإخراج ما أوهم عموم الناس دخوله، وإن كان الإيهام في الأول بطريق الملازمة والثاني بطريق الدلالة، التي هي أقوى، فإذا أتى بصفة مدح ثم أتى بآلة استدراك بعدها صفة مدح، أشعر الكلام بأنه لم يجد حالا يستدركه على الصفة المدحية غير ملائم لها، الذي هو الأصل، فأتى بصفة مدح مستدركة على أخرى، فيجىء التأكيد كما تقدم في الضرب الثاني في الاستثناء ولم يكتف عن ذكر الاستدراك بخلاف إلا فيمكن أن تختص بهذا الحكم لصحة جعلها استثناء بالتأويل. كما تقدم.

وإن كانت بحسب الظاهر المراد بمعنى لكن ثم مثل للاستدراك المفيد لتأكيد المدح بما يشبه الذم، فقال: وذلك (كما في قوله) أى: بديع الزمان الهمذاني يمدح خلف بن أحمد: (هو البدر)^(١) رفعة وشرفا (إلا أنه البحر زاخرا) أى مرتفعا متراكم الأمواج كرما. (سوى أنه الضرغام) أى الأسد شجاعة وقوة (لكنه الويل) جمع وابل وهو المطر الغزير، ولم يكتف بوصفه بكونه بحرا في الكرم عن كونه وبلا فيه؛ لأن الويلية تقتضى وجود العطاء، والبحرية تقتضى التهيو للأخذ من كل جانب، فالكرم المستفاد من البحرية كالقوة والمستفاد من الويلية كالفعل.

فلم يكتف بالأول عن الثاني فقله إلا أنه البحر وسوى أنه الضرغام يجرى فيهما ما جرى فيما تقدم وهو بيد أنى من قریش إذ هما استثناء من الضرب الثاني وقوله لكنه الويل استدراك يفيد من التأكيد ما يفيد الاستثناء في الضرب الثاني وقد بينا وجه إفادة الاستدراك لتأكيد المدح بما يشبه الذم، وإنه يكون بالوجه الذى يفيد به الضرب الثاني من الاستثناء، ويعلم مما تقدم في الاستثناء في الضرب الثاني وجه كونه لا

(١) البيت لبديع الزمان الهمذاني، وهو بلا نسبة في مفتاح العلوم ص(٢٢٦)، وعقود الجمان (١٠٩/٢).

تأكيد الذم بما يشبه المدح

ومنه: تأكيد الذم بما يشبه المدح، وهو ضربان:

أحدهما: أن يُسْتثنى من صفة مدح منفية عن الشيء صفة ذم له،
بتقدير دخولها فيها؛ كقولك: فلان لا خير فيه إلا أنه يسىء إلى من أحسن
إليه.

يفيد إلا بأحد الوجهين، وهو إشعاره بأنه طلب استدراك ذم فلم يجده فاضطر إلى
استدراك مدح وأنه لا يفيد بالأخرى الذى هو وجود تعليق يكون كإثبات الشيء
بحجة، لتوقفه على تقدير الاتصال، وهو ممنوع فى الضرب الثانى لكونه محمولا على
الاستدراك فضلا عما هو نص فى الاستدراك وذلك ظاهر.

تأكيد الذم بما يشبه المدح:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (تأكيد الذم بما يشبه المدح) أى: النوع المسمى

بذلك (وهو ضربان) كما تقدم فى تأكيد المدح بما يشبه الذم.

(أحدهما) مثل الأول فى تأكيد المدح بما يشبه الذم فهو (أن يستثنى من صفة
مدح منفية عن الشيء صفة ذم) ثابتة (له) أى لذلك الشيء (بتقدير) أى: بواسطة
تقدير أو على تقدير (دخولها) أى دخول صفة الذم (فيها) أى فى صفة المدح، ومعلوم
أن نفى صفة المدح ذم، فإذا أثبت صفة ذم بعد هذا النفى الذى هو ذم جاء التأكيد
كما تقدم فى تأكيد المدح وذلك (كقولك فلان لا خير فيه إلا أنه يسىء إلى من
أحسن إليه) فقد نفيت صفة مدح وهى الخيرية، ثم استثنيت بعد هذا النفى الذى هو
ذم صفة هى كونه يسىء لمن أحسن إليه فيجرى فيه ما تقدم فى الضرب الأول فى
تأكيد المدح؛ لأنه لما كان فيه تقدير الاتصال لوجود العموم على أن يكون المعنى: لا خير
فيه إلا الإساءة للمحسن إن كانت خيرا كان فيه تعليق بالحال فيكون كإثبات الذم بالبيئة،
وكان فيه أيضا من كون الأصل فى الاستثناء الاتصال بالإشعار بأنه طلب الأصل وهو
استثناء المدح ليقع الاتصال فلما لم يجده استثنى ذما فجاء فيه ذم على ذم بوجه أبلغ.

وثانيهما: أن يَثْبُتَ لشيء صفةٌ ذمٌّ، ويُعَقَّبَ بأداةِ استثناءٍ تليها صفةٌ ذمٌّ أخرى له؛ كقوله: فلانٌ فاسقٌ إلا أنه جاهلٌ.
وتحقيقُهُما على قياسٍ ما مرَّ.

الاستتباع

ومنه: الاستتباع؛ وهو المدحُ بشيءٍ على وجهٍ يَسْتَتِيعُ المدحُ بشيءٍ آخر؛ كقوله [من الطويل]:

نَهَيْتَ مِنَ الْأَعْمَارِ مَا لَوْ لَهُنَّتِ الدُّنْيَا بِأَنَّكَ خَالِدٌ

(وثانيهما) أى وثانى الضربين هنا كالثانى فى تأكيد المدح فهو (أن يثبت للشيء صفة ذم وتعقب) تلك الصفة (بأداة استثناء تليها) أى: تلى تلك الأداة (صفة ذم أخرى كقولك: فلان فاسق إلا أنه جاهل) والاتصال الذى يكون معه التعليق بالمحال لا يوجد فيها أيضا كما تقدم فلا يفيد التأكيد بالوجه الأول كما فى الضرب الأول، وإنما يفيد بالثانى وهو أن الاستثناء لما كان أصله الاتصال فالعدول عن الاتصال إلى الانفصال يشعر بأنه طلب استثناء المدح فلم يجده فأتى بالذم بوجه أبلغ فقد تبين أن الضرب الأول يفيد بالوجهين والثانى يفيد من وجه واحد كما تقدم مع بسطه وتحرير أبحاثه (تحقيق) وجه إفادته (هما) التأكيد يجرى ذلك التحقيق والتقدير (على قياس ما مر) أى: على الاعتبار والنظر لما مر فى تأكيد المدح بما يشبه الذم كما أشرنا إليه وتقدم ما أغنى عن إعادة جميعه والاستدراك هنا كالاستثناء إذ الاستثناء المنقطع كالاستدراك، فإذا قلت: فلان بخيل لكنه كاذب كان من تأكيد الذم بما يشبه المدح.

الاستتباع:

(ومنه) أى: ومن البديع المعنوى (الاستتباع) أى النوع المسمى بالاستتباع (وهو المدح بشيء على وجه يستتبع المدح بشيء آخر كقوله: نُهبت^(١) أى: أخذت على وجه القهر والاختطاف (من الأعمار ما لو حويته) أى: لو اشتمل عليه عمرك (لهنَّت الدنيا)

(١) البيت للمتنى فى ديوانه (٢٧٧/١)، وفى الإشارات ص (٢٨٤)، والإيضاح ص (٣١٦).

مدحه بالنهاية في الشجاعة على وجه استتبع مدحه بكونه سبياً لصلاح
الدنيا ونظامها، وفيه أنه نهب الأعمار دون الأموال،

أى: لقليل للدنيا هنيئاً لك (بأنك) فيها (خالد) فمدلول الكلام بالذات هو أنه نهب
أعمار من وصف تلك الأعمار أنه لو حواها صار بها خالداً في الدنيا، ولما ذكر أن
الدنيا تهنأ بذلك الخلود فهم أن فيه صلاح الدنيا فمدلول الكلام بالقصد الأول، لأنه
مقتضى النسبة الخيرية هو أنه (مدحه بالنهاية في الشجاعة)؛ لأن اغتيال النفوس
وأخذها قهراً إنما يكون بالشجاعة ولما وصف أعمار تلك النفوس بأنها لو اجتمعت
لناهاها كانت خلوداً دلّ ذلك على أن القتل ليس أمراً اتفاقياً يمكن لغير المتناهي في
الشجاعة بل القتل عنده لما فيه من قوة الشجاعة صار متناولاً حيثما أريد كتناول
الأمر الطبيعية فلما جعل قتله بحيث يخلد وارث أعمارهم صار نهاية في الشجاعة ثم
لما جعل خلود تهنأ به الدنيا كان المدح نهاية الشجاعة، (على وجه) هو كون الخلود
تهناً به الدنيا (استتبع) أى استلزم (مدحه بكونه) أى: بكون الممدوح (سبياً لصلاح
الدنيا و) حسن (نظامها)؛ لأن المراد بتهنئة الدنيا تهنئة أهلها فلو لم تكن لهذا الممدوح
فائدة لأهل الدنيا ما هتئوا ببقائه؛ إذ لا تهنئة لأحد بشيء لا فائدة له فيه وكون القصد
هو المدح الأول والثاني تابع ظاهر مما قررنا وظاهر بالذوق السليم أيضاً.

قال على بن عيسى الربيعي زيادة على ما ذكر من الوجهين (وفيه) أى وفي
البيت وجهان آخران من المدح مدلولان بالاستلزام أحدهما يعنى هو ما أفاده (أنه نهب
الأعمار دون الأموال) لأن ذلك يستلزم كونه ممدوحاً بعلو الهمة وأن همته تتعلق بمعاني
الأمر فالأموال يعطيها ولا ينهبها والأرواح ينهبها فالعدول عن الأموال إلى الأعمار
إنما يكون لعلو الهمة وذلك مما يمدح به ولا يقال لا يلزم من الإخبار بنهب الأعمار
العدول عن الأموال لصحة الجمع بينهما فلا يدل الكلام على المدح بعلو الهمة؛ لأنه لا
مفهوم للقب ولا حصر يفيد التخصيص؛ لأننا نقول تخصيص الأعمار بالذكر
والإعراض عن الأموال مع أن النهب أصله أن يتسلط على الأموال يفيد التخصيص؛

وأنه لم يَكُنْ ظالماً في قتلهم.

الإدماج

ومنه: الإدماج؛ وهو أن يُضْمَنَ كلامٌ سيق لمعنى معنى آخر؛ فهو أعمُّ

من الاستتباع؛

لأنهم يعتبرون مفهوم اللقب من جهة أن تخصيصه بالذكر إنما يكون في محاورة البغاء وخطاياهم لفائدة وليس إلا إخراج ما سواه عن الحكم، وإلا كان الصواب أن يقول مثلاً: نُهبت كل شيء للأعداء، وحيث عدل إلى تخصيص الأعمار بالذكر اعتبر له المفهوم عند البغاء في محاوراتهم فكأنه يقول: ما نُهبت إلا الأعمار دون الأموال لعلو همتك، ولا يضر إلغاء أئمة الأصول مفهوم اللقب؛ لأن القائلين بذلك قالوا به بالنسبة لاستفادة الأحكام الشرعية التي ينبغي أن تحصل عن ظن قريب من اليقين، وأما اعتبارات البغاء التي يكفى فيها أدنى رمز فيصح فيها ما ذكر؛ لأن الخطاب فيما بينهم كذلك يتفاهم.

(و) الوجه الثاني من المدح (أنه لم يكن ظالماً في قتلهم) لأن الظالم لا سرور للعالم ببقائه بل سرورها بهلاكه، ومعلوم أن كونه ليس بظالم مدح فهم من التهنية لاستلزامها إياه فالمدح الأول لازم عما جعل هو الأصل والثاني لازم عما جعل مستتبعا فافهم.

الإدماج:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (الإدماج) أى النوع المسمى بالإدماج وهو لغة الإدخال ومنه أدمج الشيء في ثوبه إذا لفه فيه (وهو) أى الإدماج اصطلاحاً (أن يضمن كلام سيق لمعنى آخر). بمعنى أن الكلام الذى سيق لمعنى يجعل متضمناً لمعنى آخر فقوله يضمن على صيغة المبني للمفعول، والنائب هو كلام، وقوله سيق لمعنى نعت لكلام. وقوله: معنى آخر المفعول الثانى ليضمن فهو منصوب به بعد أن رفع به المفعول والأول بالنيابة، وشمل قوله معنى آخر ما يكون مدحاً وما يكون غيره، (فهو) لأجل شمول المعنى المضمن المدح وغيره (أعم من الاستتباع)؛ لأن المعنى المستتبع أى: المضمن

كقوله [من الوافر]:

أَقْلَبُ فِيهِ أَجْفَانِي كَأَنِّي أَعُدُّ بِهَا عَلَى الدَّهْرِ الذُّنُوبَا
فإنه ضَمَّنَ وصفَ الليل بالطُّولِ الشَّكَايَةَ من الدهر.

للكلام المساق للمعنى المقصود أولاً يشترط فيه أن يكون مدحاً، فاختص الاستتباع بالمدح، وشمل الإدماج المدح وغيره فكان الإدماج أعم من الاستتباع، وقيل: إن الاستتباع هو أن يذكر معنى على وجه يستتبع معنى آخر، فيكون معناه ومعنى الإدماج واحداً، فيستغنى بأحدهما عن الآخر.

ثم مثل للإدماج بالمثال الذي يختص به عن الاستتباع فقال (كقوله) أى كقول المتنبي (أقلب فيه)^(١) أى فى ذلك الليل (أجفاني)، ودل التعبير بالمضارع على تكرار تقليب الأجفان ليلاً وهو دليل على السهر، وأشار بقوله (كأنى أعد بها على الدهر الذنوباً) إلى أن هذا التكرار فى غاية الكثرة للعلم بكثرة الذنوب التى يعدها على الدهر. والمقصود من الكلام وصف الليل بالطول مع السهر؛ لأن معه يظهر الطول، وأكد ذلك الطول وبينه بأن كثرت فيه تقليب الأجفان كثرة أوجبت له كونه فى منزلة نفسه إذا كان يعد الذنوب على الدهر فكان هنا يحتمل أن يراد بها الشك أى: أوجبت كثرة التقلب لى الشك فى أنى أعد الذنوب ويحتمل التشبيه أى أشبه نفسى فى التقلب بنفسى فى عد الذنوب وقد تقدم نظير ذلك والمقصود: ذنوب الدهر عليه لا ذنوبه فى الدهر إذ لا معنى لعددها على الدهر ثم بين وجه الإدماج كما هو ظاهر بقوله (فإنه) أى: إنما قلنا: إن فى البيت إدماجاً؛ لأن الشاعر (ضمن وصف الليل بالطول) وهو المعنى المسوق له الكلام أولاً (الشكايه) أى: ضمن المعنى المذكور الشكايه (من الدهر) لكثرة ما أصابه به من عدم استقامة الحال وتلك الشكايه بها حصل الإدماج؛ إذ هى المعنى المضمن ولا يخفى بالذوق السليم كونها غير مقصودة أولاً، كما لا يخفى من التركيب فلو صرح بالمعنى المضمن أولاً لم يكن ذلك من الإدماج كما قيل فى قوله^(٢):

(١) البيت للمتنبي، فى ديوانه (١٤٠/١)، وشرح التبيان (١٠٢/١)، والإشارات ص (٢٨٥).

(٢) البيان لعبيد الله بن عبد الله بن طاهر، وهما فى الإيضاح ص (٣١٧).

التوجيه

ومنه: التوجيه؛ وهو إيراد الكلام محتملاً لوجهين مختلفين؛ كقول من قال لأعور [من مجزوء الرمل]:

لَيْتَ عَيْنِيهِ سَوَاءٌ

أبي دهرنا إسعافنا في نفوسنا وأسعفنا فيمن نحب ونكرم
فقلت له نعماك فيهم أتمها ودع أمرنا إن المهم المقدم

فإنه قيل: إن هذا الكلام مسوق للتهنئة بالوزارة لبعض الوزراء وأن الدهر أسعد في تلك الوزارة وأن الشاعر يحبها وضمن ذلك التشكي من الدهر في عدم إسعافه هو في نفسه فكانت الشكاية فيه إدماجا وهو سهو؛ لأنه صرح أولا بالشكاية بل قيل: لو جعلت التهنئة مدحجة كان أقرب ولا ينافي ذلك كون المقصود بالذات هو التهنئة؛ لأن القصد الذاتي لا ينافي إفادة ذلك المقصود بطريق الإدماج بأن يؤتى به بعد التصريح بغيره فافهم.

التوجيه:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (التوجيه) أى النوع المسمى بالتوجيه ويسمى أيضا محتمل الضدين (وهو) أى التوجيه (إيراد الكلام) أى الإتيان بالكلام (محتملا) (لوجهين مختلفين) على حد سواء والمراد بالاختلاف التضاد والتنافى كالمدح والذم والسب والدعاء ولا يكفى فيه مجرد كون المعنيين متغايرين فلو قيل: رأيت العين في موضع يحتمل على السواء أن يراد رأيت العين الجارية وعين الذهب والفضة لم يكن من التوجيه؛ لأن المعنيين متغايران ولا تضاد بينهما وإنما التوجيه (كقول من قال لأعور: ليت عينيه سواء)^(١) فإنه محتمل على السواء لمعنيين متضادين أحدهما أن يكون دعاء عليه والآخر أن يكون دعاء له؛ لأنه يحتمل أن يراد طلب تصحيح العين العوراء

(١) البيت لبشار بن برد، وهو في الإيضاح ص(٣٠٨).

السكاكى: ومنه متشابهات القرآن باعتبار.....

فيكون دعاء له أو تعوير الصحيحة فيكون دعاء عليه هذا شطر بيت من بيتين هما قوله:

خاط لي عمرو قباء ليت عينيه سواء
فاسأل الناس جميعا أمديح أم هجاء

روى أن رجلا أعطى لحياط اسمه عمرو ثوبا ليخيطه له فقال له الحياط لأخيطنه بحيث لا تعلم أقباء هو أم غيره فقال له هذا الشاعر لئن فعلت ذلك لأقولن فيك شعراً لا يدرى أهجاء أم غيره، فلما خاط له القباء قال الشاعر ما ذكر. ولا يفهم من كونه أحسن إليه في الخياطة أنه دعاء له لأنه جزاء الإحسان لاحتمال أن يكون أفسد الخياطة بالإبرة فدعا عليه أو هو توجيه باعتبار ما يفهم من صورة اللفظ لا بالنظر للقرينة وسمى الدعاءين مديحا وهجاء؛ لأن المدعو له يستحق أن يمدح بموجب الدعاء والمدعو عليه بالعكس قال (السكاكى ومنه) أى من التوجيه (متشابهات القرآن باعتبار) وهو احتمال تلك المتشابهات في الجملة لوجهين مختلفين وتفارق تلك المتشابهات التوجيه باعتبار آخر وهو عدم استواء الاحتمالين يعنى لأن أحد المعنيين المتشابهين قريب وهو غير مراد والآخر بعيد وهو المراد بالقرينة وإنما قلنا إن المتشابهين منهما قريب وبعيد لما ذكر السكاكى نفسه من أن أكثر متشابهات القرآن من قبيل التورية والإيهام ومعلوم أن التورية التى هى الإيهام إنما تتصور فى معنى قريب وبعيد كما تقدم ويجوز أن يكون وجه المفارقة بين التوجيه والمتشابهات هو أن المعنيين فى المتشابهات لا يجب تضادهما بخلاف التوجيه كما تقدم. وفى هذا الكلام خبط لا يخفى؛ لأنهم اشترطوا فى التوجيه استواء المعنيين فى القرب والبعد فكيف يصح أن تكون المتشابهات بوجه توجيهها مع كون أحد المعنيين فى المتشابهات بعيدا هو المراد كما فى قوله تعالى ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾^(١) و﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢) فالعنى

(٢) طه: ٥٠.

(١) الذاريات: ٤٧.

الهزل يراد به الجد

ومنه: الهزل الذى يراد به الجد؛ كقوله [من الطويل]:

إِذَا مَا تَمِيمِي أَتَاكَ مُفَاخِرًا فَقُلْ عَدَّ عَنْ ذَا، كَيْفَ أَكُلُّكَ لِلضَّبِّ؟!

المجازى وهو البعيد منهما هو المراد كما تقدم وأيضا قد ذكر السكاكى أن التشابهات على الإطلاق من التوجيه باعتبار وذكر بعد أن أكثرها له معنى قريب وبعيد وهو يقتضى أن الذى يكون توجيهها من التشابهات باعتبار هو البعض لا الكل. نعم إن صح أن بعض التشابهات يحتمل الضدين على السواء كانت من التوجيه الصرف لا أنها منه باعتبار فقط وكذا إن صح أن التوجيه لا يشترط فيه استواء الاحتمالين وهو بعيد من كلامهم تأمل.

الهزل الذى يراد به الجد:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (الهزل الذى يراد به الجد) وتسميته أغنت عن تعريفه فيكفى فيه المثال ولذلك لم يعرفه واقتصر على المثال فقال وذلك كقوله: (١)

إِذَا مَا تَمِيمِي أَتَاكَ مُفَاخِرًا فَقُلْ عَدَّ عَنْ ذَا أَيْنَ أَكُلُّكَ لِلضَّبِّ

فهذا كلام هزل فى أصله لأنه لو أتاك إنسان مفاخرا وخاطبته غير مفاخر فى مجلس ممن تريد المطاينة معهم والمضاحكة قلت إذا أتاك فلان مفاخرا فقل له اترك عنك هذا أين أكلك للضب كان هزلا؛ لأنه إنما يقصد به الضحك والمطاينة ولكن مقصود الشاعر به الجد وهو ذم التميمى بأكل الضب وأنه لا مفاخرة له مع كونه يرتكب أكل الضب الذى يعافه أشراف الناس، وهذا التقرير يندفع ما يتوهم من أن كونه هزلا مع كونه أريد به الجد متنافيان؛ لأن الهزلية باعتبار أصل استعماله والجدية باعتبار الحالة الراهنة وقوله عد: أمر من عداه جعله يتعدى الشيء أى عد نفسك عن هذه المفاخرة بتركها وحدثنا عن أكلك للضب. وأين: يسأل بها عن المكان ولكن كثيرا ما يكون

(١) البيت لأبي نواس فى الإيضاح ص(٣١٩)، ولكن ورد (كيف) بدلا من (أين).

تجاهل العارف

ومنه: تجاهل العارف؛ وهو - كما سماه السكاكي -: سَوِّقُ المعلوم مَسَاقَ غيره لنكتة:

كالتوبيخ في قول الخارجية [من الطويل]:

أَيَا شَجَرَ الْخَابُورِ مَا لَكَ مُورِقًا كَأَنَّكَ لَمْ تَجْزَعْ عَلَى ابْنِ طَرِيفٍ

السؤال عن المكان كناية عن صاحبه فالمراد بالسؤال عن مكان أكل الضب السؤال عن نفس الأكل والقصد التعبير به والحمل على الإقرار به.

تجاهل العارف:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (تجاهل العارف) أى النوع المسمى بذلك (وهو) أى وهذا النوع يسمى باسمين أحدهما هو ما تقدم والآخر (كما سماه) أى: على ما سماه (السكاكي) هو (سوق المعلوم مساق) أى سوقا كسوق (غيره) بأن يعبر عنه بما يدل في الأصل على أنه غيره معلوم (لنكتة) أى لفائدة، فإن عبر عن المعلوم بعبارة المجهول لا لنكتة كأن يقال أزيد قائم أم لا؟ حيث يعلم أنه قائم لم يكن من هذا الباب في شيء، والعبارة الثانية أفضل لوجهين.

أحدهما: ما أشار إليه السكاكي من أنه يقع في قول الله تعالى كما في قوله سبحانه ﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى﴾^(١) قال: فلا أحب أن يقال في الكلام المنسوب إلى الله تعالى تجاهل العارف يعنى بخلاف غير هذه العبارة فإنها أقرب إلى الأدب ولفظ الغير فيها وإن كان عبارة عن المجهول لكن دلالة أستر لعمومه والآخر أنه أكمل في الدلالة على المقصود. وظاهر عبارة المصنف أن هذا الثانى تعريف للأول إلا أن السكاكي اختار تسمية المعنى به وهو قريب مما ذكرنا ثم أشار إلى أمثلة النكتة المشروطة في هذا النوع بقوله: وذلك (كالتوبيخ في قول الخارجية: أيا شجر الخابور)^(٢) وهو موضع

(١) طه: ١٧.

(٢) البيت لليلى بنت طريف، في الإشارات ص (٢٨٦)، والمصباح ص (٢٥)، والدرر (١٦٣/٢)، والأغانى (٨٥٠، ٨٦/١٢)، والحماسة الشجرية (٣٢٨/١)، والإيضاح ص (٣١٩).

والمبالغة في المدح؛ كقوله [من البسيط]:

أَلْمَعَ بَرْقُ سَرَى أَمْ ضَوْءُ مَصْبَاحٍ أَمْ ابْتِسَامَتُهَا بِالْمَنْظَرِ الضَّاحِي
أَوْ فِي الدَّمِ؛ كقوله [من الوافر]:

وَمَا أَدرَى وَلَسْتُ إِخَالُ أَدرَى أَقَوْمَ آلِ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ؟!

من ديار بكر، وبكر من عظماء الجاهلية (ما لك مورقا) أى: أى شيء ثبت لك في حال كونك مورقا أى: مخرجاً لأوراقك ناضراً أى: ناعماً لا ذابلاً يقال أوراق الشجر صار ذا ورق (كأنك لم تجزع على ابن طريف) فإنها علمت أن الشجر لا علم له بابن طريف ولا بهلاكه فتجاهلت وأظهرت أنها كانت تعتقد علمه بابن طريف ومآثره وأنه يجزع عليه كغيره جزعاً يوجب ذبوله وأن لا يخرج ورقه فلما أورد ورقه وبخته على إخراج الورق وأظهرت أنها حينئذ تشك في جزعه فإذا كان الشجر يوبخ على عدم الجزع فأحرى غيره فالتجاهل هنا المؤدى إلى تنزيل ما لا يعلم منزلة العالم صار وسيلة للتوبيخ على الإيثار ووسيلة إلى أن مآثره بلغت إلى حيث يعلم بها الجمادات، ولو أتت بما يدل على أنه لا يعلم بابن طريف وأنه من جملة الجمادات ما حسن التوبيخ ولا اتضح ظهور المآثر حتى للجمادات فافهم.

(و) كـ (المبالغة في المدح كقوله) ، أى كما في قوله:

(ألمع برق سرى أم ضوء مصباح أم ابتسامتها بالمنظر الضاحي)^(١)

وأراد بالمنظر الوجه والضاحي هو الظاهر حساً ومعنى فإنه يعلم أن ليس ثم إلا ابتسامها فلما تجاهل وأظهر أنه التبس عليه الأمر فلم يدر هل ذلك اللمعان المشاهد من أسنانها عند الابتسام لمع برق سرى أم هو ضوء مصباح أم هو ضوء ابتسامتها الكائنة في منظرها الضاحي أفاد التجاهل المنزل منزلة الجهل غاية المدح وأنها بلغت إلى حيث يتحير في الحاصل منها ويلتبس المشاهد منها (أو) كالمبالغة (في الذم كقوله) أى كما في قوله

(وما أدرى وسوف إخال أدرى أقوم آل حصن أم نساء)^(٢)

(١) البيت للبحرئى، في ديوانه (٤٤٢/١)، والإشارات ص (٢٨٦).

(٢) البيت لزهير بن أبى سلمى في ديوانه ص (٧٣)، والدرر (٢٦١/٢)، (٢٨/٤)، وشرح شواهد الإيضاح ص (٥٠٩).

والتدله في الحب في قوله [من البسيط]:

بِاللهِ يَا ظَبِيَّاتِ القَاعِ قُلْنَ لَنَا لَيْلَايَ مِنْكُنَّ أَمْ لَيْلَى مِنَ الْبَشَرِ

فإنه يعلم أن آل حصن رجال لكن تجاهل وأظهر أنه التبس عليه أمرهم في الحال ولو كان سيعلم في المستقبل فلم يدر هل هم رجال أم نساء؟ فتجاهله المنزل منزلة جهله فيه إظهار بأنهم حيث يلتبسون بالنساء في قلة غنائهم وضعف فائدتهم فكان في التجاهل إظهار لنهاية الذم وأنهم في منزلة النساء وقوله: وسوف إلخ جملة اعتراضية بين أدري ومعموله وهو قوله: أقوم آل حصن إلخ وكونها بالواو يدل على أن الاعتراض قد يكون بالواو ومعادلته بين النساء والقوم تدل على أن القوم لا يتناول النساء بل هو مخصوص بالرجال (و) كـ (التولة) أى: التحير والدهش (في الحب) كما (في قوله بالله يا ظبيات القاع)^(١) القاع المستوى من الأرض وبالله استعطاف للظبيات المناديات ليستمعن (قلن لنا ليلاي منكن أم ليلى من البشر) فإنه يعلم أن ليلى من البشر فتجاهل وأظهر أنه أدهشه الحب حتى لا يدرى هل هي من الظبيات الوحشية أم من البشر؟ فلذلك سأل الظبيات عن حالها، ويجوز أن يكون هذا المثال لنكتة المبالغة في مدحها بالحسن حيث صارت إلى حال الالتباس بالظبيات وفي إضافته ليلى إلى نفسه أولاً ثم التصريح باسمها ثانياً استلذاذ لا يخفى. وهذه النكت مبنية كما أشرنا إليه على أن التجاهل حكمه حكم الجهل وإلا فلو بنى على العلم الحقيقي ما تحققت نكتة بل يصير الكلام مما لا يلتفت إليه ثم ما مثل به المصنف أنموذج أى أمثلة يسيرة وطرف قليل من نكت تجاهل العارف وفي القاموس نمودج بفتح النون مثال الشيء والأنموذج بالهمزة تصحيف يعنى ومع كونه تصحيفا جرى على الألسن، وإنما قلنا إنها أنموذج من نكت التجاهل لأنها أكثر من أن تنضبط بالقلم فمنها التعريض كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا أَوْ يَأْكُم لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ تعريضاً بأنهم على الضلال. ومنها

(١) البيت للمجنون في ديوانه ص (١٣٠)، وللعرجى في شرح التصريح (٢/٢٩٨)، ونُسب لغيرهما، ونسب لذي الرمة في خزنة الأدب (١/٩٧).

القول بالموجب

ومنه: القول بالموجب؛ وهو ضربان:

أحدهما: أن تقع صفة في كلام الغير كناية عن شيء أثبت له حكم،
فثبتها لغيره من غير تعرض لثبوته له أو انتفائه عنه؛

التحقيق كقوله لمعروف: ما هذا؟! إشارة إلى أنه أحقر من أن يعرف. ومنها غير ذلك
من الاعتبارات البلاغية المستفادة من تتبع تراكيب الشعراء أو غيرهم.

القول بالموجب:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (القول بالموجب) أى النوع المسمى بالقول
بالموجب (وهو) أى: القول بالموجب (ضربان: أحدهما أن تقع صفة في كلام الغير)
حال كون تلك الصفة الواقعة في كلام الغير (كناية عن شيء) أى: دالة على شيء من
وصف ذلك الشيء المذكور أنه (أثبت له حكم) تقتضيه فيه تلك الصفة وتناسبه
(فثبتها) أى فثبتت أنت في كلامك تلك الصفة (لغيره) أى: لغير ذلك الشيء الذى
جعلها غيرك دالا عليه للإيماء إلى أن ذلك الحكم مسلم لزومه لتلك الصفة، ولكن لا
يفيدك أيها المخاطب؛ لأن الصفة المستلزمة له إنما هى لغير من عبرت بها عنه، فقد قيل
بموجب تلك الصفة وهو استلزامها للحكم، لكن هو لغير من عبر بها عنه ويشترط
في كونه قولاً بالموجب أن تثبت الصفة لغير المقصود أولاً (من غير تعرض)
أى أن تثبتها بلا تعرض (لثبوته له) أى لثبوت ذلك الحكم لهذا الغير الذى أثبتتها أنت
(أو نفيه عنه) أى: ومن غير تعرض لنفى الحكم لذلك الشيء بل تثبت الصفة
ولا تتعرض للحكم بوجه، فلو تعرضت للحكم إثباتاً أو نفياً خرج الكلام عن
القول بالموجب فإذا قال القائل: ليخرجن القوى من هذا البيت الضعيف معبراً بصفة
القوة عن نفسه مثبتاً لدلوها حكم الإخراج فإن أثبت الصفة للغير ولم تتعرض
للحكم وقلت: القوى أنا كان الكلام من القول بالموجب، وإن قلت يخرجك القوى
الذى هو أنا لم يكن من القول بالموجب فى شيء، ثم مثل لما استكمل الشروط بقوله وذلك

نحو: ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١).

(نحو) قوله تعالى ﴿يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ﴾ فقد حكى الله تعالى عن المنافقين كلاما وقعت فيه صفة هي لفظ الأعز حال كونها كناية عن فريق المنافقين، كما أن الأذل في زعمهم كناية عن فريق المؤمنين، وأثبت فيه لفريق المنافقين الذى هو المكنى عنه حكم الإخراج من المدينة لعزته في زعمهم، فأثبت الله تعالى في الرد عليهم العزة التى هى مضمون تلك الصفة لغير فريقهم بقوله: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ فقد رد عليهم بأن العزة تناسب الإخراج كما قلتكم لكن ليست لكم بل العزة لله ثم لرسوله ثم للمؤمنين لا لفريقكم، ويلزم منه إثبات الدلة للمنافقين ولزم ثبوت العزة كون صاحبها هو المخرج بكسر الراء وثبوت الدلة كون صاحبها المخرج بفتحها ولم يتعرض لإثبات الحكم ولا لنفيه ولكن فهم بالالتزام فكان الكلام من القول بالموجب وقوله أن تقع صفة إن أريد اللفظ كما هو الظاهر فالضمير فى تثبتها يعود عليها من حيث المعنى لا على طريق الاستخدام إذ لا يشترط إثبات لفظها كما يفهم من الآية وإن أريد المعنى كان الضمير على ظاهره ويلزم التوسع فى كون المعنى كناية ثم المراد بالكناية هنا اللفظ الدال على المعنى بوجه من الإجمال كما دل الأعز على فريق مخصوص فى استعمالهم لا الكناية المصطلح عليها وهو اللفظ المستعمل لينتقل منه إلى اللازم مع جواز إرادة الملزوم وإذ لا لزوم بين مفهوم الأعز وفريق المنافقين، ويحتمل أن يراد بها معناها المعهود ويكفى فى اللزوم اعتقادهم اللزوم وادعائهم ذلك وقد تقدم أن اللفظ المشتق يكون كناية باعتبار مفهومه عن اللازم الذى هو المصدق ولا ينافى ذلك كون الحكم هنا للعزة وبسببها؛ لأن المحكوم عليه هو المصدق بخصوصه وإن كانت العزة سبب ثبوت الحكم له فافهم.

(١) المنافقون: ٨.

والثاني: حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده، ثُمَّ يَحْتَمِلُهُ
بذكر متعلقه؛ كقوله [من الخفيف]:

قُلْتُ: ثَقُلْتُ إِذْ أَتَيْتُ مَرَارًا قَالَ: ثَقُلْتُ كَاهِلِي بِالْأَيَادِي

(و) الضرب (الثاني) من ضربى القول بالموجب هو (حمل لفظ وقع في كلام
الغير على خلاف مراده). بمعنى أن الغير أطلق لفظا على معنى وحمله غير من أطلقه
لذلك المعنى على معنى آخر لم يرده المتكلم الأول ولكن إنما يحمله على خلاف المراد
حال كون خلاف المراد (مما يحتمله) ذلك اللفظ بأن يكون اللفظ صالحا لما حمل عليه
ولو لم يرد، وإلا كان الحمل عبسا لا بديعا، وحمله على الخلاف المحتمل (بذكر
متعلقه) أى متعلق ذلك اللفظ والمراد بالمتعلق هنا ما يناسب المحمول عليه سواء كان
متعلقا اصطلاحيا كالمفعول أو لا فالأول (كقوله:

قلت ثقلت إذ أتيت مرارا قال ثقلت كاهلي بالأيادي^(١)

وبعده:

قلت طولت قال لا بل تطول ت وأبرمت قال جبل ودادى

فقوله: ثقلت وقع في كلام الغير وهو. بمعنى حملتك المؤنة والمشقة الباطنية
والظاهرية بإتيانى مرارا عديدة فحمله المخاطب فيما حكى عنه المتكلم على التثقيب
على كاهلى بالأيادي والمنن بذكر متعلقه وهو المفعول مع المجرور، أعنى: قوله كاهلى
بالأيادي والكاهل ما بين الكتفين والأيادي: النعم جعل إتيانه نعماء عديدة حتى ثقلت
كاهله ولا يخفى ما فى أبرمت من مثل ما ذكر فى ثقلت؛ لأن المراد به التضييق وحمله
على أحكام الوداد والتطول فى البيت. بمعنى الإنعام، والثاني: وهو ما ذكر فيه المتعلق من
غير أن يكون مفعولا ولا مجرورا كقوله:

لقد بهتوا لما رأوني شاحبا فقالوا به عين فقلت وعارض

(١) البيت للحسن بن أحمد المعروف بابن حجاج الهازل، وقيل لمحمد بن إبراهيم الأسدي. أورده محمد بن على
الجرجاني فى الإشارات ص(٢٨٧).

الاطراد

ومنه: الاطراد؛ وهو أن تأتي بأسماء الممدوح أو غيره

أرادوا بالعين إصابة العائن وحمله على إصابة عين المعشوق بذكر الملائم وهو العارض من الأسنان التي هي كالبرد، فكأنه قال: صدقتم في عينها وعارضها لا عين العائن ووجه كون هذا الضرب من القول بالموجب ظاهر كالأول؛ لأنه اعترف بما ذكر المخاطب لكن المعنى غير مراد ولما لم يصرح بنفى المراد صار ظاهره إقراراً بما قيل وذلك ظاهر وقد فهم من البيتين أن الحمل على خلاف المراد يكون بإعادة المحمول كما في البيت الأول، وبدونه كما في الثاني وأما قوله^(١):

وإخوان حسبتهم دروعاً فكانوها ولكن للأعداى
وخلتهم سهاماً صائبات فكانوها ولكن فى فؤادى
وقالوا قد صفت منا قلوب لقد صدقوا ولكن من ودادى

فالبيت الأخير منه من هذا المعنى؛ لأنه حمل قولهم صفت منا قلوب على صفوها من وداده بذكر المتعلق والبيتان قبله ليسا من هذا المعنى، ولكن ما فيهما قريب منه، إذ ليس فيهما حمل صفة ذكرت فى كلام الغير على معنى آخر وإنما فيهما ذكر صفة ظنت على وجه، فإذا هى على خلافه فيشبهان هذا المعنى بما فيهما من كون المعنى فيهما فى الجملة على الخلاف.

الإطراد:

(ومنه) أى ومن البديع المعنوى (الاطراد) أى النوع المسمى بالاطراد وهو فى الأصل: تتابع أجزاء الماء واطرادها نقل للكلام السلس المنسبك السبك الحسن، فصارت أجزاؤه فى حسن تتبعها وعدم تكلفها كأجزاء الماء فى اطرادها عرفه بقوله (وهو أن يؤتى بأسماء الممدوح أو غيره) والمناسب أن يقال باسم الممدوح أو غيره إذ لا

(١) الأبيات منسوبة لأكثر من شاعر، فقد نسبت لابن الرومى، وأبى العلاء، وهى بلا نسبة فى الإشارات ص(٢٨٨).

وأسماء آبائه، على ترتيب الولادة، من غير تكلف؛ كقوله [من الكامل]:
إِنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَّتْ عُرُوشُهُمْ بُعْتِيَّةُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ شِهَابٍ

تعدد هنا لاسم الممدوح أو غيره (و) يؤتى بأسماء (آبائه) والمراد هنا بالأسماء اثنان فما فوق بدليل المثال (على ترتيب الولادة) أى: يؤتى بأسماء الآباء على ترتيب الولادة بذكر الأب ثم أبى الأب ثم كذلك (من غير تكلف) فى السبك فى نظم اللفظ ونفى التكلف يرجع فيه إلى الذوق السليم، فلا يكون ذكره من التعريف بخفى وقيل المراد بحسن السبك أن لا يفصل بين الأسماء بالنسبة الثبوتية، وعليه فليس بخفى وفيه نظر؛ لأن استفادة هذا المعنى من حسن السبك خفى بنفسه وذلك (كقوله

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَقَدْ ثَلَّتْ عُرُوشُهُمْ بعتيبة بن الحارث بن شهاب)^(١)

هذا مثال لما ذكر فيه غير الممدوح وسنمثل بالحديث الشريف المشتمل على ذكر اسم الممدوح، يقال للقوم إذا ذهب عزهم وتضعض أى: ضعف وانكسر حالهم قد ثل عرشهم ويقال: ثلهم إذا أهلكهم والعرش يطلق على العز ويجمع بعروش ويعنى الشاعر إن يفتخروا بقتلك ويفرحوا به فلا يعظم علينا افتخارهم؛ لأن عندنا ما يخفف أذى افتخارهم وهو أنك أثرت فى عزهم وهدمت أساس مجدهم بقتل رئيسهم، فكأنك أخذت بثأر نفسك قبل قتلك، فلا افتخار لهم فى الحقيقة لا يقال تتابع الإضافات يخل بالفصاحة كما تقدم، وهو يشمل الإضافات المتصلة والمنفصلة وإذا كان تتابع الإضافات مخلا بالفصاحة، فكيف يعد من البديع؛ لأننا نقول إنما يخل بالفصاحة إن كان فيه ثقل واستكراه كما تقدم أول الكتاب، وأما إن سلم من الثقل والاستكراه حسن ولطف كما تقدم أيضا والبيت من هذا القبيل مع أنه ليس فيه إلا إضافتان وكيف يخل بالفصاحة إذا سلم من الثقل كما فى الحديث الشريف وهو قوله صلى الله عليه وسلم (الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن إسحق بن إبراهيم)^(٢)

(١) هو للعباس بن مرداس فى ديوانه ص(٣٦)، وهو لربيعة الأسدى فى لسان العرب (١٣/٤٦٤) (يمن).

(٢) رواه البخارى ومسلم.

المحسنات اللفظية

وأما اللفظيُّ:

فمنه: الجناس بين اللفظين، وهو تشابهُهُمَا في اللفظ:

فإنه غاية في الحسن والسلاسة هذا تمام ما ذكره من أنواع الضرب المعنوي والمرجع فيما يستبدع من أنواعه إلى ما يستحسنه ذو الطبع السليم من البلغاء وليس كل من ادعى حسن شيء كان مدعاه بديعا وقد عد من جملتها الاطراد والظاهر أنه من اللفظي؛ لأن مرجعه إلى حسن السبك كذا قيل، وقد يقال بل إلى حسن السبك في معنى مخصوص وهو النسب فللمعنى دخل فيه تأمله.

المحسنات اللفظية:

ثم شرع في اللفظي فقال (وأما) الضرب (اللفظي) من الوجوه المحسنات للكلام (ف) أقسام أيضا (منه) أي من الضرب اللفظي (الجناس بين اللفظين) أي: النوع المسمى بالجناس بكسر الجيم (وهو) أي الجناس (وتشابههما) أي اللفظين (في اللفظ) أي في التلفظ والنطق بهما لكون المسموع فيهما متحد الجنسية كلا أو جلا، وإنما فسرنا اللفظ بالتلفظ لأنه لو حمل على ظاهره كان التقدير هو تشابه اللفظين في اللفظ ولا يخفى ما فيه ويحتمل أن يطلق اللفظ على ذاتهما أي حروفهما فيكون المعنى تشابه اللفظين في حروفهما ثم التشابه المذكور لا بد فيه من اختلاف المعنى كما دلت عليه الأمثلة فكأنه يقول: هو أن لا يشتبها إلا في التلفظ فيخرج ما إذا اشتبها في المعنى فقط نحو الأسد والسبع فإنهما اشتبها في المعنى دون اللفظ، وليس المعنى أن لهما معنيين اشتبها فيرد أن المعنى متحد والتشابه يقتضى التعدد كما قيل بل المعنى أن اللفظين متشابهان في معنى واحد بمعنى أن المعنى في هذا هو المعنى في ذاك كما يقال اشترك الطرفان في وجه الشبه فلا يرد ما ذكر، وأما التشابه في اللفظ والمعنى كأسد ينطق به مرتين بمعناه فلا يحتاج إلى التعرض لإخراجه؛ لأن التعدد فيه باعتبار التشخيص، ولا عبرة به، وخرج بقوله: تشابههما في اللفظ المفسر بما ذكر تشابه لفظين في مجرد العدد

والتامُّ منه: أن يتفقا في أنواع الحروف،

مع اختلاف الوزن كضرب مبنيا للمفعول وعلم مبنيا للفاعل، وكذا التشابه في الوزن دون التلفظ ويلزم منه التشابه في العدد كضرب وقتل مبنين للفاعل، ثم المعتبر كما أشرنا إليه في التشابه في التلفظ أن يكون مجموع اللفظ كمجموع اللفظ، أو يكون ما به التشابه معتبرا لتعدده تعددا يستحسن كما تفيد الأمثلة، فلا يرد أن يقال التشابه المذكور صادق بالتشابه في لام الكلمة أو عينها أو فائها نعم الاتكال في التعريف على قرينة منفصلة مما يبحث فيه.

أقسام الجناس:

ثم أشار إلى أقسام هذا الجناس وهي خمسة التام والمحرف والناقص والمقلوب وما يشمل المضارع، واللاحق، وفي كل منها تفصيل يأتي وذلك أن اللفظين إن اتفقا في كل شيء فهو التام، وإن اختلفا في الهيئة فقط فهو المحرف، وإن اختلفا في زيادة بعض الحروف فهو الناقص، وإن اختلفا في نوع من الحروف فهو ما يشمل المضارع، واللاحق وإن اختلفا في ترتيب الحروف فهو المقلوب، بدأ بالتام منه فقال:

الجناس التام:

(والتام منه) أي والتام من الجناس هو (أن يتفقا) أي اللفظان (في أنواع الحروف) الموجودة في كل منهما وكل حرف من الحروف الهجائية التسعة والعشرين نوع برأسه فالألف نوع وتحتة أصناف؛ لأنه إما مقلوب عن واو أو عن ياء أو أصلى والباء كذلك؛ لأنها إما مدغمة أو لا، مشددة أو لا وعلى هذا القياس فلا يرد أن يقال النوع تحتة أصناف والحروف الهجائية إنما كان تحتها أشخاص لا أصناف والجواب ما ذكر وقد يجاب وهو أبعد من التكلف بأن المراد بالنوع هو النوع اللغوي ولا يشترط فيه وجود أصناف تحتة واشتراط الاتفاق في أنواع الحروف الموجودة في اللفظين على المقابلة يخرج ما اتفقا في بعض الأنواع دون بعض كيفرح ويمرح لاختلافهما في الميم والفاء، وإنما قلنا: على المقابلة ليعلم أن الحرف الذي ليس له مقابل من أحد اللفظين لا

وفي أعدادها، وفي هيئتها، وفي ترتيبها:

فإن كانا من نوع؛

يعتبر في الاتفاق النوعى هنا فلا يخرج بهذا القيد وإنما يخرج بقوله (و) في (أعدادها) أى يشترط أيضا الاتفاق في أعداد الحروف بأن يكون مقدار حروف أحد اللفظين هو مقدار حروف الآخر فيخرج نحو الساق والمساق؛ لأن الميم لا يقابلها شيء في المقابل بل هي مزيدة فلم يتفق عدد الحروف في اللفظين، ولو أخرج نحو هذا بالاتفاق في أنواع الحروف الموجودة ما بعد أيضا (و) في (هيئتها) أى يشترط أيضا الاتفاق في هيئات الحروف والهيئة للحرف هي حركته أو سكونه فيخرج به نحو البرد بفتح الباء والبرد بضمها لاختلاف الهيئة التي هي حركة الباء، فإذا كانت هيئة الحرف حركته المخصوصة أو سكونه كانت هيئة اللفظ كيفية حاصلة له باعتبار الحركات والسكنات وهو كونه ذا تحرك مخصوص وحده أو مع سكون مخصوص سواء اتفقت أنواع الحروف أو اختلفت فنحو ضرب وقتل مبنيين للفاعل متحدان في الهيئة؛ إذ هي على وزن فعل بفتح الفاء والعين ولا عبارة باللام في الهيئة؛ لأن هيئتها عرضة للتغير؛ إذ هي محل إعراب ووقف ونحو ضرب وضرب على أن يكون الأول مبنيا للمفعول والثاني للفاعل أو العكس مختلفان في الهيئة إذ هي في أحدهما على وزن فعل بضم الفاء وكسر العين وفي الآخر بفتحهما، وهما متحدان في الحروف فالاتحاد في الهيئة لا يستلزم الاتحاد في الحروف كما أن الاتحاد في الحروف لا يستلزم الاتحاد في الهيئة. نعم الاتحاد في الهيئة يستلزم الاتحاد في العدد بناء على أن الهيئة كيفية تعرض للفظ باعتبار كثرته وقلته وصفة حروفه (و) في (ترتيبها) أى يشترط أيضا الاتفاق في ترتيب الحروف بأن يكون المقدم والمؤخر في أحد اللفظين هو المقدم والمؤخر في الآخر فيخرج نحو الحنف والفتح، وقد تبين بهذا أن التام من الجنس له شروطه أربعة الاتفاق في أنواع الحروف، والاتفاق في أعدادها، والاتفاق في هيئتها، والاتفاق في ترتيبها ثم فيه تفصيل أشار إليه بقوله: (فإن كانا) أى اللفظان المتفقان في جميع ما تقدم وهما المتجانسان الجنس التام (من نوع واحد)

كاسمين، سَمَى مُمَثِّلًا؛ نحو: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾^(١).....

من أنواع الكلمة التي هي اللفظ المفرد المستعمل وأنواعه الاسم والفعل والحرف وذلك (كـ) أن يكونا (اسمين) معا أو يكونا فعلين معا أو يكونا حرفين معا (سمى) الجنس الحاصل بين اللفظين اللذين هما من نوع واحد (مماثلا) أخذنا من المماثلة التي هي الاتحاد في النوع جريا على اصطلاح المتكلمين في المماثلة والمستحق أن يسمى بالمماثل جريا على ذلك الاصطلاح كل من المتجانسين لا الجنس بينهما، لكن لا حجر في الاصطلاح ثم الجنس الذي في الاسمين إما في الجمعين كقوله:

حدق الآجال آجال والهوى للمرء قتال^(٢)

فالآجال الأول جمع أجل بكسر الهمزة وهو القطيع من بقر الوحش والثاني جمع أجل بفتحها وهو أمد العمر. وإما في مفرد وجمع كقوله:

وذى ذمام وقت بالعهد ذمته ولا ذمام له في مذهب العرب^(٣)

فالذمام الأول مفرد بمعنى العهد والثاني جمع ذمة وهي البئر القليلة الماء. وإما في مفردين (نحو) قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ﴾ أي القيامة ﴿يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾ أي وقتا يسيرا من ساعات الأيام الدنيوية والساعة اصطلاحا هي جزء من أربعة وعشرين جزءا يتجزأ بها زمان الليل والنهار، لليل منها اثنا عشر وللنهار منها مثلها عددا، وتختلف ساعات كل منهما طولا وقصرا باعتبار طول كل منهما وقصره فيدخل في الطول من ساعات أحدهما ما خرج من ساعات الآخر وهو إيلاج أحدهما في الآخر المشار له بقوله تعالى ﴿يُولِجُ اللَّيْلُ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارُ فِي اللَّيْلِ﴾^(٤)

(١) الروم: ٥٥.

(٢) البيت لأبي سعيد عيسى بن خالد المخزومي، في الإيضاح ص(٣٢٣).

(٣) البيت للحريزى، وهو في شرح المرشدى على عقود الجمان (١٤/٢).

(٤) فاطر: ١٣.

وإن كانا من نوعين، سمى مستوفى؛ كقوله [من الكامل]:

مَا مَاتَ مِنْ كَرَمِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ يَحْيَا لَدَى يَحْيَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

والساعة في الآية يحتمل أن يراد بها هذه الاصطلاحية ويحتمل أن يراد بها أقل ما يطلق عليه اسم الساعة من الزمان لغة، وهو أقرب فالساعة التي هي القيامة متحدة مع الساعة التي هي مقدار من الزمان في الاسمية، وقد اتفق اللفظان في الأوجه السابقة إذ لا عبرة باللام التعريفية؛ لأنها في حكم الانفصال فكان الجنس بينهما ماثلاً.

قيل إنه لا جناس في الآية أصلاً؛ لأن لفظ الساعة في القيامة أطلق عليها مجازاً لوقوعها في لحظة فسميت ساعة لملاستها للساعة واللفظ الحقيقي مع مجازيه لا يكون من التجنيس، كما لو قيل: رأيت أسداً في الحمام وأسداً في الغابة، وقد يجاب على تقدير تسليم أن لا جناس بين اللفظ الحقيقي ومجازيه بأن الساعة صارت حقيقة عرفية في القيامة، ومثاله بين الفعلين أن يقال لما قال لديهم قال لهم. فالأول من القيلولة والثاني من القول، وأما مثاله في الحرفين فلم يوجد إلا أن يكون في حرف بالنسبة لحقيقته ومجازه إن صح وقد تقدم البحث فيه.

(وإن كانا) أى اللفظان المتجانسان الجنس التام (من نوعين) وفيهما حينئذ ثلاثة أقسام أن يكونا اسماً وفعلاً وأن يكونا اسماً وحرفاً وأن يكونا حرفاً وفعلاً (سمى) ذلك الجنس الحاصل بين النوعين (مستوفى) لاستيفاء كل من اللفظين أوصاف الآخر فالأول وهو أن يكون الجنس بين اسم وفعل (كقوله:

ما مات من كرم الزمان)^(١)

أى: ما ذهب عن أهل الوقت من كرم الزمان الماضي، فسار كالميت في عدم ظهوره (فإنه) أى: فإن ذلك الميت من الكرم (يحيى) أى: يظهر كالحي (لدى) أى عند

(١) البيت لأبي تمام في ديوانه ص(٣٢٤)، وأسرار البلاغة ص(١٧)، والتبيان ص(١٦٦)، والإشارات ص(٢٩٠)، والمصباح ص(١٨٤)، والطراز (٣٥٧/٢)، وشرح المرشدى (١٤٠/٢).

وأيضاً: **إِنْ كَانَ أَحَدٌ لَفْظِيَّةً مُرَكَّبًا، سُمِيَ جِنَاسَ التَّرَكِيبِ، فَإِنْ اتَّفَقَا فِي الْخَطِّ، خُصَّ بِاسْمِ الْمُتَشَابِهِ؛ كَقَوْلِهِ [مِنِ الْمُتَقَارِبِ]:**

إِذَا مَلِكٌ لَمْ يَكُنْ ذَا هِبَةٍ فَدَعَا فِدَوُلْتَهُ ذَاهِبَةً

(يحيى بن عبد الله) البرمكي وهو من عظماء أهل الوزارة في الدولة العباسية، فقد تم الجناس بين يحيا الأول وهو فعل ويحيى الثاني وهو اسم رجل كما علمت فيسمى مستوفى.

والثاني: وهو أن يكون بين اسم وحرف كأن يقال: رب رجل شرب رب آخر فرب الأول حرف جر والثاني اسم للمصير المعلوم.

والثالث: وهو أن يكون بين الحرف والفعل كقولك علا زيد على جميع أهله أى ارتفع عليهم؛ فعلا الأولى فعل والثانية حرف.

(و) نعود (أيضاً) لتقسيم الجناس التام تقسيماً آخر وهو أنه (إن كان أحد لفظيه مركباً) بأن لا يكون مجموع كلمة واحدة بل كلمتين أو كلمة وجزء كلمة أخرى أو جزأين من كلمتين، وكان الآخر مفرداً بأن يكون مجموع كلمة واحدة (سمى) ذلك الجناس الذى مجموع لفظ منه مركب ومجموع الآخر مفرد (جناس التركيب) لتتركب أحد لفظيه وفيه حينئذ قسمان؛ لأن اللفظين إما أن يتفقا في الخط بأن يكون ما يشاهد من هيئة مرسوم المركب هو ما يشاهد من مرسوم المفرد، وإما أن لا يتفقا بأن يكون مرسوم أحدهما مخالفاً لهيئة مرسوم الآخر ولكل منهما اسم يختص به وإلى ذلك أشار بقوله (فإن اتفقا) أى اللفظان أعني: المفرد والمركب (في الخط خص) هذا النوع من جناس التركيب (باسم المتشابه) لتشابه اللفظين في الكتابة ما تشابها في أنواع الاتفاقات المتقدمة غير الاسمية والفعلية والحرفية وذلك (كقوله إذا ملك لم يكن ذا هبة)^(١) أى صاحب هبة وعطاء (فدعه) أى اتركه وابتعد عنه (فدولته ذاهبة) أى:

(١) البيت لأبي الفتح البستي في الطراز (٢/٣٦٠)، الإشارات ص (٢٩٠)، وفي الإيضاح ص (٣٢٤)، ونهاية الإيجاز ص (١٣٢).

وإلا خصَّ باسم المفروق؛ كقوله [من المديد]:

كُلُّكُمْ قَدْ أَخَذَ الْجَا مَ وَلَا جَامَ لَنَا
مَا الَّذِي ضَرَّ مُدِيرَ الْـ جَامِ لَوْ جَامَلْنَا

منقطعة غير باقية ولا شك أن اللفظ الأول مركب من ذا بمعنى صاحب وهبة وهى فعلة من وهب، والثاني مفرد إذ هو اسم فاعل المؤنث من ذهب وكتابتهما متفقة في الصورة فالجناس بينهما متشابه (وإلا) أى: وإن لم يتفق اللفظان في الخط أعنى اللفظ المفرد والمركب (خص) هذا النوع من جناس التركيب (باسم المفروق) لأن اللفظين فيه افترقا في صورة الكتابة، وذلك (كقوله:

كلكم قد أخذ الجا م ولا جام لنا)^(١)

الجام إناء يشرب فيه الخمر (ما الذى ضر) أى أى شىء ضر (مدير الجام) أى لا ضرر على مدير الجام وهو ساقى القوم به لأنه يديره عليهم حال السقى (لو جاملنا) أى: عاملنا بالجميل أى: لا ضرر عليه فى معاملتنا بالجميل بأن يديره علينا كما أداره عليكم فاللفظ الأول من المتجانسين مركب من اسم لا وخبرها وهو المجرور مع حرف الجر والثانى مركب من فعل ومفعول لكن عدوا الضمير المنصوب المتصل من أجزاء الكلمة فصار المجموع فى حكم المفرد، ولذلك صح التمثيل به لمفرد ومركب وإلا كانا مركبين والتقسيم على ما قررناه لا يشملهما، ويصح أن يشملهما بأن يكون معنى كلامه إن كان أحد اللفظين مركبا مطلقا سواء كان الآخر مركبا أو مفردا سمي جناس التركيب، فيكون هذا مثالا لبعض ما دخل فى التقسيم إذ لم نجعل مقابل قوله إن كان أحد اللفظين مركبا هو أن يكون الآخر مفردا كما فى التقرير الأول بل ما هو أعم من ذلك وهو ظاهر ولا يشك أنهما يختلفان فى الخط؛ لأن الميم فى الجام مفروقة وفى جاملنا متصلة، ولذلك خص باسم المفروق ثم التخصيص باسم المفروق إنما هو إذا لم يكن

(١) البيت لأبى الفتح البسى فى الإشارات ص(٢٩١)، وشرح عقود الجمان (١٤١/٢)، وبلا نسبة فى نهاية الإيجاز.

وإن اختلفا في هيئات^(١) الحروف فقط، يسمّى محرّفاً، كقولهم: (جَبَّةُ
الْبُرْدِ جُنَّةُ الْبُرْدِ)، ونحوه: (الجاهل إمّا مُفَرِّطٌ أو مُفَرِّطٌ)،

المركب مركبا من كلمة وبعض كلمة أخرى كما في المثال، وأما إن كان مركبا من
كلمة وبعض كلمة أخرى فإنه يخص باسم المرفو أخذاً من رفا الثوب جمع ما تقطع منه
بالخيطة وذلك نحو قوله هذا مصاب أو طعم صاب والمصاب قصب السكر والصاب
صمغ شجر مر، ووجه حسن الجناس التام مطلقاً أن صورته صورة الإعادة وهو في
الحقيقة للإفادة ثم أشار إلى الأقسام الأربعة الباقية من الأقسام الخمسة التي أشرنا إليها
وهي المحرف والناقص وما يشمل المضارع واللاحق والمقلوب وبدأ بالمحرف منها لقربه
من التام فقال: (وإن اختلفا) هو عطف على مجموع الجملة الاسمية وهي قوله والتام
منه أن يتفقا؛ لأنها في تأويل الشرطية المناسبة لهذه إذ كأنه يقول فيها إن اتفق اللفظان
في جميع الأوجه السابقة فهو التام فيناسب أن يقول هنا وإن اختلفا إلخ ويحتمل أن
يعطف على مقدر أى هذا إن اتفقا كما ذكر وإن اختلف لفظ المتجانسين، فإما في
هيئة الحروف فقط أو في غيرها مما تقدم فإن اختلفا (في هيئة الحروف فقط) ولا
يختلفان في الهيئة فقط إلا إذا اتفقا في النوع والعدد والترتيب (سمى) هذا التجنيس
(محرّفاً) لانحراف هيئة أحد اللفظين عن هيئة الآخر، ثم الاختلاف في الهيئة على
قسمين:

أحدهما: أن يقع في متحد كالحركة الواحدة مع غيرها.

والآخر: أن يقع في متعدد فالمتحد (كقولهم: جبة البرد جنة البرد) فالجبة
والجنة جناسهما من اللاحق، وليس مما نحن بصددده البرد والبرد وقع الاختلاف بينهما
في حركة الباء؛ لأنها في الأولى ضمة وفي الثانية فتحة (ونحوه) أى: ونحو ما ذكر في أن
الاختلاف في الهيئة فقط مع كونه واقعا في محل واحد كقولهم: (الجاهل إمّا مفراط أو
مفراط) الأول من الإفراط، وهو تجاوز الحد، والثاني من التفريط وهو التقصير فيما لا ينبغي

(١) من (شروح التلخيص) وفي المتن (هيئة).

والحرفُ المشدَّدُ في حكمِ المخفَّفِ؛ كقولهم: (البِدْعَةُ شَرَكُ الشَّرْكِ).

وإن اختلفا في أعدادها،

التقصير فيه، وإنما نص على هذا لثلاث يتوهم أنه من الناقص بناء على أن الحرف المشدد فيه حرفان، فبين أنه من الاختلاف في الهيئة مع اتحاد موضع الاختلاف؛ لأن الحرف المشدد في حكم الواحد من هذا الباب لوجهين: أحدهما: أن اللسان يرتفع عند النطق عن الحرفين دفعة واحدة كالحرف الواحد، وإن كان في الحرفين ثقل ما إلا أنه لم يعتبر لقرب أمره، والآخر: أنهما في الكتابة شيء واحد وأمانة التشديد منفصلة فجعلنا كالحرف الواحد، فلهذا جعل من التجنيس الذي لم يقع الاختلاف فيه إلا في الهيئة لا في العدد، ولذلك قال: (والحرف المشدد) في هذا الباب أعني: باب التجنيس (في حكم المخفف) لما ذكرنا، فمفرط ومفرط إنما اختلفا في سكون الفاء في الأول وفتحها في الثاني، ولهذا كان من متحد محل التغير؛ لأن الرأ فيهما مكسورة ولو شددت في أحدهما، والميم مضمومة فيهما فكان التجنيس بينهما مما اختلفت فيه الهيئة ومما كان فيه الاختلاف في حرف واحد.

(و) أما متعدد محل التغير كأن يكون الاختلاف في حرف من المتجانسين بسكونه وحركة مقابله وفي حرف آخر بحركته بغير حركة مقابله — (كقولهم: البدعة شرك الشرك) فالأول وهو الشرك أى: الشبكة فتح فيه الشين وفتحت الرأ والثاني: وهو الشرك أى: الكفر كسرت فيه الشين فخالفت حركته في الأخرى وسكنت فيه الرأ فخالفت فتحها في مقابله ومعنى كون البدعة شركا للشرك أى اتخاذا ديونا وعادة يؤدي إلى العقوبة بوقوع الشرك بمنزلة من اتخذ نصب الشرك للصيد عادة فإنه يؤدي إلى وقوعه فيه.

ثم أشار إلى القسم الثالث وهو الناقص بقوله (وإن اختلفا) أى: اللفظان المتجانسان وعطفه كعطف ما قبله وقد تقدم (في أعدادها) أى: أعداد الحروف والاختلاف في العدد يحصل بأن يكون في أحد اللفظين حرف زائد أو أكثر من حرف

يُسَمَّى نَاقِصًا؛ وذلك إمَّا بحرف في الأول؛ مثل: «وَأَلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ»^(١)، أو في الوَسَط؛ نحو: “جَدَّى جَهْدِي”،

إذا أسقط ذلك الزائد حصل الجنس التام هكذا ذكرنا، وهو يقتضى أن الجنس الناقص يشترط فيه أن يكون الباقي بعد إسقاط المزيد مساويا للفظ الآخر في جميع ما تقدم، وانظر لم لا يقال: إن ساواه في كل ما تقدم فناقص التام أو في غير الهيئة فناقص المحرف أو في غير القلب فناقص المقلوب (سمى) أى: إن وقع الاختلاف في العدد سمي هذا الجنس (ناقصا) لنقصان أحد اللفظين عن الآخر في الحروف الموجودة فيه، والأقسام العقلية هنا ستة؛ لأن الزيادة إما أن تحصل بحرف واحد، وإما بأكثر، وكلاهما إما أولا وإما وسطا وإما آخرًا، فالجموع ستة من ضرب ثلاثة محال المزيد في نوعي المزيد من اتحاد وتعدد مثل المصنف بثلاثة أقسام المزيد الواحد، ولم يمثل من أقسام المزيد الأكثر إلا بالمزيد آخرًا وإلى هذا أشار بقوله (وذلك) الاختلاف (إما) بزيادة (حرف) واحد (في الأول) أى: في أول اللفظ المجانس (نحو) قوله تعالى «وَأَلْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ* إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ» فاليمين في المساق زيد أولا، والباقي مجانس لمجموع المقابل كما رأيت.

(أو) بزيادة الحرف الواحد (في الوسط نحو جدى جهدى) بفتح الجيم فيهما مع زيادة الهاء وسطا في الثاني كما رأيت والباقي بعد إسقاطها مجانس جناسا تاما للمقابل إذ لا عبرة بشد الدال كما تقدم أن المشدد هنا كالمخفف والجد بفتح الجيم الغنى والخط، وأما الجد الذى هو أبو الأب فليس مرادا هنا، والجهد بفتحها المشقة والتعب والتركيب يحتمل وجهين أحدهما أن يكون المعنى إن حظى وغناى من الدنيا مجرد إمتاع النفس في المكاسب من غير وصول إليها ويكون (تشكيا وإخبارا) بأنه لا يحصل من سعيه على طائل والآخر أن يكون المعنى إن حظى من الدنيا وغناى فيها هو بمشقتي وجهدى لا بالوراثة عن الأب والجد ويكون إخبارا بالنجاة في السعى وأنه لا يتوقف في تحصيل الغنى على وراثة تأمله.

(١) القيامة: ٢٩-٣٠.

أو في الآخر؛ كقوله [من الطويل]:

يَمْدُونُ مِنْ أَيْدِ عَوَاصٍ عَوَاصِمِ

(أو) بزيادة حرف (في الآخر) أى فى آخر المجانس ولا يخفى أن المراد بالزيادة هنا كون الحرف لا مقابل له من المجانس لا كونه من غير الأصول وأن المراد بالآخر والوسط أمكنة متوهمة وإلا فالحرف بنفسه هو الأول والوسط والآخر ثم مثل لما فيه زيادة فى الآخر فقال (كقوله) أى كقول أبى تمام:

(يمدون من أيد عواص عواصم) تصول بأسياف قواض قواضب^(١)

فعواص وعواصم متساويان إلا فى زيادة الميم آخرها فى الثانى، وكذا قواض وقواضب متساويان إلا فى زيادة الباء آخرها فى الثانى، ولا عبرة بالتنوين فى عواص، وقواض؛ لأنه فى حكم الانفصال، أو بصدد الزوال بالوقف، أو الإضافة أو غير ذلك، وقوله من أيد يحتمل أن تكون فيه للتبويض إما بتقديره نعتا لمفعول محذوف أى: يمدون سواعد كائنة من أيد إذ السواعد بعض الأيدي، فكأنه يقول يمدون السواعد التى هى بعض الأيدي وإما أن يجعل كهى فى قولهم هز من عطفه وحرك من نشاطه أى: هز بعض العطف لأن العطف الشق والعضو المهزوز منه الكتف مثلا، وحرك بعض الأعضاء التى يظهر بتحريكها نشاطه، ويختلف الوجهان بأن يجعل الفعل فى الوجه الثانى كاللازم يتعدى بمن كشربت من الماء، ويمكن أن يقدر متعديا فى الموضعين، فيقدر فى الأخيرين هز عضوا هو بعض عطفه وحرك عضوا هو بعض أعضاء نشاطه، فيعود التبويض فيهما إلى الأول وهز العطف كناية عن السرور؛ لأن السرور يهتز فصارَت الهزة ملزومة للسرور، وكذا تحريك النشاط ويحتمل أن تكون زائدة على مذهب الأخفش القائل بجواز زيادتها فى الإثبات خلافا لمن خص زيادتها بالنفى كقولك: ما من أحد يقول الحق فى هذا الزمان، وعليه يكون هو نفس المفعول ليمدون أى: يمدون أيديا

(١) لأبى تمام فى شرح ديوانه ص(٤٦)، وأسرار البلاغة ص(١٧)، والإشارات (٢٩٢)، وشرح المرشدى (١٤٣/٢)، والإيضاح ص(٣٢٥).

وربما سُميَ هذا مطرّاً.

وإمّا بأكثر؛ كقولها [من الكامل]:

إِنَّ الْبُكَاءَ هُوَ الشِّفَاءُ ءُ مِنَ الْجَوَى بَيْنَ الْجَوَانِحِ

عواصي، والعواصي جمع عاصية من عصاه ضربه بالعصا، والمراد بالعصا هنا السيف بدليل ما بعده، والعواصم جمع عاصمة من عصمه حفظه، والقواصى جمع قاضية من قضى بكذا حكم به والقواضب جمع قاضية من قضبة والمعنى أنهم يمدون أيدياً عاصيات أى: ضاربات للأعداء بالسيف الذى هو المراد بالعصا هنا عاصمات أى: حاميات وحافظات للأولياء من كل مهلكة ومذلة صائلات على الأقران بسيفوف قواض أى: حاكمات على الأعداء بالهلاك قواضب أى: قاطعة لرقاب الأعداء قاتلة لهم (وربما سُميَ) هذا القسم الذى تكون فيه الزيادة فى الآخر (مطرّاً) لتطرف الزيادة فيه أى: لكونها فى الطرف ووجه حسنه أنه قبل تمام الكلمة يتوهم أن الكلمة الأولى هى التى أعيدت، فإذا تمت الكلمة بأن أتى بآخرها كالميم فى عواصم ظهر أنها كلمة أخرى فتستفاد فائدة من إتمامها بعد الإيلاس وحصول فائدة بعد توهم عدمها كحصول نعمة غير مترتبة، ولا يخفى أن هذا إنما يتم إن تقدمت الكلمة التى لا زيادة فيها، وأن هذا أيضاً إنما تتحقق مسكته بعد الإتيان بما يضاهى الكلمة الأولى من الثانية ولكن مرادهم بنحو هذا الاعتبار كونه بحيث يحصل بشرطه فيعد كالحاصل وقد تقدمت الإشارة إلى نحو ذلك.

(وإمّا بأكثر) هذا معطوف على قوله إمّا بحرف أى: الاختلاف فى الزيادة إمّا أن يحصل بزيادة حرف واحد كما تقدم، وإمّا أن يحصل بزيادة أكثر من حرف واحد، وقد تقدم أن هذا القسم فيه ثلاثة أقسام باعتبار تقدم الزيادة وتوسطها وتأخرها، وقد تقدم أن المصنف لم يمثل إلا لقسم التأخر والتسمية فيه تدل على أن غيره لم يوجد فى كلامهم، أو أقل بحيث لا يعتبر وقد أشار إلى مثاله بقوله (كقولها) أى: الخنساء أخت صخر فى رد كلام من لامها على البكاء عليه روى أنها بكّت عليه حتى ابيضت عيناها.

(إن البكاء هو الشفا من الجوى)^(١)

(١) البيت للخنساء، وهو فى عقود الجمان (٢/١٤٤)، والإشارات ص(٢٩٢).

وربما سمي هذا مذيلاً.

وإن اختلفا في أنواعها، فيشترط ألا يقع بأكثر من حرف:

ثم الحرفان:

وهو حرقة القلب الكائن (بين الجوانح) جمع جاحضة، وهى ضلع الصدر والبينة كناية عن القلب ولا شك أن الجوانح زيد فيه بعدما يماثل الجوى منه النون والحاء، وإذا أسقطت النون والحاء صار الباقي مساوياً للجوى فكان من التجنيس الناقص (وربما سمي هذا) النوع وهو ما زيد فيه أكثر من حرف (مذيلاً)؛ لأن الزيادة كانت في آخره كالذيل وهذه التسمية هي التي قلنا إنها تدل على عدم وجدان زيادة أكثر، أولاً أو وسطاً أو على قلة الوجدان ويحتمل أن يريد أن المسمى هو الذي وجدت فيه هذه الزيادة آخرًا فلا تدل على ما ذكر.

ثم أشار إلى النوع الرابع من أنواع الجناس وهو ما يشمل المضارع واللاحق فقال: (وإن اختلفا) أى: اللفظان المتجانسان والعطف في هذه الجملة كما تقدم في مثلها (في أنواعها) أى: أنواع الحروف والاختلاف في أنواع الحروف أن يشتمل كل من اللفظين على حرف لم يشتمل عليه الآخر من غير أن يكون مزيداً وإلا كان من الناقص كما تقدم (فيشترط) يعنى: أن اللفظين إذا اختلفا في نوعية الحروف على الوجه المذكور فلا يكون الإتيان بهما من البديع الجناسي إلا بشرط هو (أن لا يقع) ذلك الاختلاف (بأكثر من حرف) واحد، فإن وقع بأكثر من حرف كائنين فأكثر لم يكن من التجنيس في شيء لبعد ما بينهما عن التشابه الجناسي، وذلك ظاهر إذ لولا ذلك لم يخل غالب الألفاظ من الجناس، ويلزم أن يقدر عليه كل أحد؛ لأن التشابه في حرف واحد مع الاختلاف في اثنين فأكثر كثير وذلك مثل نصر ونكل، ومثل ضرب وفرق، ومثل ضرب وسلب، فالأولان اشتركا في الأول فقط، والثانيان اشتركا في الوسط، والثالثان اشتركا في الآخر، وليس شيء من ذلك من التجنيس (ثم الحرفان) أى ثم هذا النوع قسمان كل منهما يسمى باسم مخصوص، وذلك أن الحرفين المختلفين في اللفظين

إِنْ كَانَا مُتَقَارِبَيْنِ سَمِيَ مُضَارِعًا، وَهُوَ إِمَّا فِي الْأَوَّلِ؛ نَحْوُ: "بَيْنِي وَبَيْنَ كُنْى" (١) لَيْلٌ دَامِسٌ وَطَرِيقٌ طَامِسٌ"، أَوْ فِي الْوَسْطِ؛ نَحْوُ: «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ» (٢)، أَوْ فِي الْآخِرِ؛ نَحْوُ: "الْخَيْلُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِيهَا الْخَيْرُ" (٣).

(إِنْ كَانَا مُتَقَارِبَيْنِ) فِي الْمَخْرَجِ كَأَنْ يَكُونَا حَلْقِيَيْنِ مَعًا، أَوْ شَفَوِيَيْنِ مَعًا (سَمِيَ) الْجَنَاسَ بَيْنَ اللَّفْظَيْنِ اللَّذَيْنِ كَانَ الْحَرْفَانِ الْمُتَبَايِنَانِ فِيهِمَا مُتَقَارِبَيْنِ (مُضَارِعًا)، وَإِنَّمَا سَمِيَ لِمُضَارَعَةِ الْمَبَايِنِ فِي اللَّفْظَيْنِ لِصَاحِبِهِ فِي الْمَخْرَجِ (وَهُوَ) أَى: الْمُضَارِعُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ؛ لِأَنَّ الْحَرْفَ الْأَجْنَبِيَّ أَعْنَى الْمَبَايِنِ لِمُقَابَلِهِ (إِمَّا) أَنْ يَوْجَدَ (فِي الْأَوَّلِ) أَى: فِي أَوَّلِ اللَّفْظَيْنِ، وَقَدْ تَقَدَّمَ مَا فِي نَحْوِ هَذَا مِنَ التَّسَامُحِ، وَإِنَّ الْأَوَّلَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْحَرْفُ (نَحْوُ) قَوْلِ الْحَرِيرِيِّ (بَيْنِي وَبَيْنَ كُنْى) بِكَسْرِ الْكَافِ أَى: مَنْزِلُ (لَيْلٍ دَامِسٍ) أَى مُظْلَمٍ (وَطَرِيقٍ طَامِسٍ) أَى مَطْمُوسِ الْعَلَامَاتِ لَا يَهْتَدِي فِيهِ إِلَى الْمَرَادِ، فَدَامِسٌ، وَطَامِسٌ بَيْنَهُمَا تَجْنِيسُ الْمُضَارَعَةِ؛ لِأَنَّ الطَّاءَ وَالدَّالَ الْمُتَبَايِنَتَيْنِ مُتَقَارِبَتَانِ فِي الْمَخْرَجِ؛ لِأَمَّا مِنَ اللِّسَانِ مَعَ أَصْلِ الْأَسْنَانِ، وَقَدْ وَجَدَا أَوْ لَا فَكَانَ الْجَنَاسُ بَيْنَهُمَا قِسْمًا عَلَى حُدَّةٍ.

(أَوْ) يَوْجَدَا (فِي الْوَسْطِ) أَى فِي وَسْطِ الْمُتَجَانِسِينَ (نَحْوُ) قَوْلِهِ تَعَالَى «وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ» (٤) أَى يَبْعُدُونَ عَنْهُ فَيَنْهَوْنَ وَيَنْأَوْنَ بَيْنَهُمَا تَجْنِيسُ الْمُضَارَعَةِ؛ لِأَنَّ الْهَاءَ وَالْهَمْزَةَ وَهُمَا الْمُتَبَايِنَتَانِ فِي اللَّفْظَيْنِ مُتَقَارِبَتَانِ إِذْ هُمَا حَلْقَتَانِ مَعًا وَقَدْ وَجَدَا فِي الْوَسْطِ فَكَانَ قِسْمًا آخَرَ.

(أَوْ) يَوْجَدَا (فِي الْآخِرِ) أَى: فِي آخِرِ الْمُتَجَانِسِينَ (نَحْوُ) قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (الْخَيْلُ مَعْقُودٌ بِنَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) فَبَيْنَ الْخَيْلِ وَالْخَيْرِ تَجْنِيسُ الْمُضَارَعَةِ لِتَقَارُبِ مَخْرَجِ الرَّاءِ وَاللَّامِ إِذْ هُمَا مِنَ الْحَنْكِ وَاللِّسَانِ، وَهُمَا آخِرُ (٤) فَكَانَ الْجَنَاسُ مَعَهُمَا

(١) الْكُنْ: الْمَنْزِلُ. وَهَذَا مِنْ كَلَامِ الْحَرِيرِيِّ، وَالدَّامِسُ: الشَّدِيدُ الظُّلْمَةِ.

(٢) الْأَنْعَامُ: ٢٦.

(٣) الْحَدِيثُ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي "الْجِهَادِ"، وَمُسْلِمٌ فِي "الإِمَارَةِ".

(٤) أَى: آخِرَ حَرْفَيْنِ فِي اللَّفْظَيْنِ الْمُتَجَانِسِينَ.

وإلا سُمِّيَ لَاحِقًا، وهو -أيضًا- إمَّا في الأوَّل؛ نحو: ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾^(١)، أو في الوَسَط؛ نحو: ﴿ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾^(٢)،

قسما آخر أيضا، فالأمثلة من المضارع لتقارب مخارج حروفها المتباينة كما بينا (وإلا) أى: وإن لم يكن الحرفان المتباينان متقاربين لتباعدهما في المخرج (سمى) الجنس بين اللفظين (لاحقا)؛ لأن أحد اللفظين ملحق بالآخر في الجنس باعتبار جل الحروف (وهو) أى: الحرف الذى وقع فيه التباين بلا تقارب في المخرج هو (أيضا إما) أن يكون (في الأول) أى: أول المتجانسين (نحو) قوله تعالى ﴿وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ﴾ وهزمة فعلة من الهمز، وهو الكسر، وكذا لمزة من اللمز. بمعنى الطعن وشاع استعمال الهمز في الكسر في أعراض الناس، وكسر العرض هتكه، وإبطاله بإلزام العيب كما شاع استعمال اللمز في الطعن في الأعراض، والطعن في العرض إلحاق العيب بصاحبه، وبناء فعلة بضم الفاء وفتح العين يدل على اللزوم والاعتقاد؛ لأن هذا الوزن يدل في العربية على ذلك ولا يكفى في بناء ذلك الوصف وقوع المشتق منه في الجملة.

(أو) يكون ذلك الحرف (في الوسط) أى: في وسط المتجانسين (نحو) قوله تعالى ﴿ذَلِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ فتفرحون وتمرحون بينهما جناس الإلحاق لاتحاد نوع حروفهما إلا الميم والفاء وهما غير متقاربين، ولكن كون هذا من اللاحق فيه نظر؛ لأن التقارب في المخرج موجود بين الفاء والميم إذ هما شفويتان معا إلا أن الفاء من طرف الأسنان العليا مع باطن الشفة السفلى والميم من باطن الشفتين ولا يخرجهما ذلك عن كونهما شفويتين وقد يجاب بأن جناس التقارب لا يكفى حتى يوجد نوع خاص منه؛ كأن يكون الحرفان من موضع واحد مع اختلاف ما وهنا افترق الموضعان لما علمت فالأولى لهذا البحث أن يمثل بنحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ* وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾^(٣) لأن الدال

(٣) العاديات: ٧، ٨.

(٢) غافر: ٧٥.

(١) الهزمة: ١.

أو في الآخر؛ نحو: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ﴾^(١).

وإن اختلفا في ترتيبها، سمي تجنيس القلب؛ نحو: "حسامه فتح لأوليائه حَتَفَ لأعدائه"،

والهاء متباعدتان مخرجا، إذ الأولى من اللسان مع أصول الأسنان والثانية من الحلق، ولا يقال المراد بالتقارب ما يصح معه الإدغام لأنهم ذكروا من المتقاربين الهاء والهمزة؛ لأنهما حلقيتان ولا إدغام بينهما.

(أو) يكون ذلك الحرف (في الآخر) أي: في آخر المتجانسين (نحو) قوله تعالى ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ﴾ فالأمر والأمن متفقان إلا في الراء والنون وهما متباعدتان مخرجا؛ لأن الراء من شد اللسان على الحنك الباطني على وجه التكرار والنون من شدة على ما يقرب الأسنان العليا وبه يعلم أن تباعد الحلق واختلافه كاف في البعد ولو اشتركا في وجه ما كما اشترك الحرفان هنا في حركة اللسان إلى أعلى قيل وفي هذا نظر أيضا؛ لأن النون والراء من حروف الذلاقة التي يجمعها قولك: مر بنفل، وقد تقدم بيان ما في قوله في الأول والوسط والآخر من التسامح وأنه قصد بها أماكن متوهمة فأطلق عليها ما هو وصف الحرف إذ الحرف هو نفس الأول والوسط والآخر على ما يتبادر، والخطب في ذلك سهل.

ثم أشار إلى النوع الخامس من أنواع التجنيس وهو تجنيس القلب فقال (وإن اختلفا) أي: وإن اختلف اللفظان المتجانسان (في ترتيبها) أي في ترتيب الحروف فقط، وإنما يختلفان في ترتيب الحروف إذا اتحدا في النوع والعدد والهيئة ثم الاختلاف في الترتيب هو أن يقدم في أحد اللفظين بعض الحروف ويؤخر ذلك البعض في اللفظ الآخر (سمى) أي: إن وقع الاختلاف في الترتيب سمي ذلك النوع من الجناس (تجنيس القلب) لوقوع القلب أي: عكس بعض الحروف في أحد اللفظين بالنظر إلى الآخر وهو قسمان أحدهما أن يقع العكس في مجموع الحروف (نحو) قول القائل (حسامه) أي: سيف الممدوح (فتح لأوليائه) إذ به يقع لأوليائه الفتح والنصر و(حتف لأعدائه) إذ به يقع حتف أعدائه أي: موتهم.

(١) النساء: ٨٣.

وَيُسَمَّى قَلْبَ كُلِّ، وَنَحْوُ: "اللَّهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِنَا، وَآمِنْ رَوْعَاتِنَا"، وَيُسَمَّى قَلْبَ
بعض.....

(ويسمى) هذا القسم (قلب كل) لانعكاس ترتيب الحروف كلها؛ لأن ما
كان في أحد اللفظين مقدما صار مؤخرا في الآخر، وما كان مؤخرا فيه صار مقدما في
الآخر وفيه نظر؛ لأن التاء وقعت في اللفظين في مكانها وهو الوسط.

(و) القسم الثاني أن يقع في بعض الحروف (نحو) قولهم (اللهم استر عوراتنا
وآمِنْ رَوْعَاتِنَا)^(١) فالألف والتاء والنون في عوراتنا وروعاتنا في محالها، وإنما وقع العكس
في العين والواو والراء والواو أيضا هنا في مكانها وكأنهم لم يعتبروا في القلب الوسط
(ويسمى) هذا القسم (قلب بعض) لوقوع التبديل في بعض حروف اللفظين كما
رأيت.

وقد يقال التجنيس على توافق اللفظين في الخط كيسقين ويشفين في قوله
تعالى ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ * وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ * وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ
يَشْفِينِ﴾^(٢) ويسمى تجنيسا خطيا ومن أنواع التجنيس أيضا تجنيس الإشارة وهو أن
يشار إلى اللفظ المجانس بما يدل عليه كقوله:

حلقت لحية موسى باسمه

فقد أشير بقوله باسمه إلى موسى بمعنى آلة الخلق وهو مجانس لموسى العلم
والمراد بموسى رجل مسمى به في الجملة وتماه:

وبهارون إذا ما قلبا

(١) الحديث جاء مرفوعاً إلى النبي - صلى الله عليه وسلم -، ولكن بلفظ الإفراد: "اللهم استر عورتى،
وآمِنْ رَوْعَتِي، واقض ديني" وهو حسن، أخرجه الطبراني في الكبير عن خباب، وانظر صحيح الجامع
(ح ١٢٦٢).

(٢) الشعراء: ٧٨، ٨٠.

وإذا وقع أحدهما^(١) في أول البيت، والآخر في آخره، سُمي مقلوبًا مجنحًا. وإذا ولى أحد المتجانسين^(٢) الآخر، سُمي مزدوجًا ومكررًا ومرددًا؛ نحو: «وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ»^(٣).

وقلب هارون نوره وهو مصنوع يزال به الشعر معروف، ثم أشار إلى تفریع على جناس القلب بقوله (فإذا وقع أحدهما) أى: أحد المتجانسين بجناس القلب (في أول البيت و) وقع (الآخر) من المتجانسين بالجناس المذكور (في آخره) أى: في آخر ذلك البيت (سمى) هذا التجنيس المقلوب الذى وقع لفظ منه في أول البيت والثانى في آخره (مقلوبًا مجنحًا) لأن اللفظين في هذا الجناس القلبي صارا للبيت كالجنحين للطائر في وقوعهما متوازيين في الطرفين المتقابلين ومثاله قوله:

(لاح أنوار الهدى من كفه في كل حال)^(٤)

فبين لفظي لاح وحال الواقع أحدهما أول البيت والآخر آخره تجنيس القلب فسمى ذلك التجنيس مقلوبًا مجنحًا ثم أشار إلى تفریع آخر على مطلق التجنيس لا بقيد كونه مقلوبًا بقوله (وإذا ولى أحد) اللفظين (المتجانسين) اللفظ (الآخر) منهما وهو مفعول ولى أى: ولى ذلك الأحد الآخر سواء كان ذلك الجناس بين اللفظين تامًا أو محرفًا أو ناقصًا أو ما يشمل المضارع واللاحق أو مقلوبًا فالمراد بالجناس هنا الجناس لا بقيد كونه مقلوبًا بل مطلقه الشامل لجميع الأنواع السابقة، ولقصد مطلق الجناس أتى باللفظ الظاهر وإلا كان المناسب إعادة الضمير على ما يليه (سمى) أى: إذا توالى المتجانسان مطلقًا سمي الجناس بينهما (مزدوجًا و) سمي أيضًا (مكررًا و) سمي أيضًا (مرددًا) لآزدواج اللفظين بتواليهما وتكرر أحدهما بالآخر وترداده به، ولا يضر الفصل بينهما بحرف جر أو حرف عطف وما أشبهه (نحو) قوله تعالى في حكاية كلام الهدد لسليمان ﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ﴾

(١) أى أحد اللفظين المتجانسين بجناس القلب.

(٢) أى بجناس كان. (٣) النمل: ٢٢.

(٤) البيت بلا نسبة في المصباح ص(٢٠٢)، والطراز (٩٥/٣)، والبيان (٥١٣)، وشرح عقود الجمان (١٤٥/٢).

وَيُلْحَقُ بِالْجِنَاسِ شَيْئَانِ:

أحدهما: أَنْ يَجْمَعَ اللَّفْظَيْنِ الْإِشْتِقَاقُ؛ نَحْوُ: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ»^(١).

والثاني: أَنْ يَجْمَعَهُمَا الْمِثَابَةُ؛ وَهِيَ مَا يَشْبَهُ الْإِشْتِقَاقَ؛

اسم رجل أو بلد (بنياً يقين) فسبأ ونبأ متواليان وتجنيسهما لاحق وأمثلة الأقسام الباقية ظاهرة مما مر فمثال التام أن يقال: تقوم الساعة في ساعة، ومثال المحرف أن يقال: هذه لك جبة وجنة من البرد للبرد، ومثال الناقص قولهم جدى جهدى، ومثال المقلوب أن يقال: هذا السيف للأعداء والأولياء حتف وفتح.

ثم أشار إلى شيئين ليسا من الجناس الحقيقي ولكنهما ملحقان به في كونهما مما يحسن به الكلام كحسن الجناس فقال (يلحق بالجناس شيان أحدهما أن يجمع) بين (اللفظين الاشتقاق) أى: أن يكون اللفظان مشتقين من أصل واحد، والمراد بالاشتقاق هنا الاشتقاق الذى ينصرف إليه اللفظ عند الإطلاق وهو الأصغر الذى يفسر بتوافق الكلمتين في الحروف الأصول مع الترتيب والاتفاق في أصل المعنى بخلاف الكبير كما سيأتى وما أشبهه وذلك (نحو) قوله تعالى «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ» فإن أقم مع القيم مأخوذان من القيام أو من قام يقوم ففيهما الأصول من الحروف مع الترتيب والاتفاق في أصل المعنى وهذا النوع من الملحق بالجناس سهل التناول قريب الوجود كما لا يخفى، فإن كل أحد يتأتى له أينما أراد أن يقول مثلاً: قال قائل وقام قائم وقعد قاعد ونحو ذلك (والثاني) من الأمرين الملحقين بالتجنيس (أن يجمعهما) أى أن يجمع اللفظين (المشابهة) والمراد بالمشابهة الأمر المشابهة فهى مصدر بمعنى اسم الفاعل بدليل تفسيرها بقوله (وهى) أى: المشابهة (ما) أى: شىء أو الشىء الذى (يشبه الاشتقاق) فلفظ ما على هذا إما موصوفة أو موصولة على التفسيرين، وذلك الشىء الذى يشبه الاشتقاق وعليه أطلقت المشابهة هو توافق اللفظين في جل الحروف أو في كلها على وجه يتبادر منه أنهما يرجعان إلى أصل واحد كما في الاشتقاق وليس في الحقيقة

(١) الروم: ٣٠.

نحو: «قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ»^(١) .

كذلك؛ لأن أصلهما في نفس الأمر مختلف وذلك (نحو) قوله تعالى «قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ» فقال مع القالين في أحدهما من الحروف جل ما في الآخر ويتبادر لكون الأول فعلا مشتقا من المصدر والثاني وصفا أهما من أصل واحد وليس كذلك؛ لأن الأول من القول والثاني من القلى وهو البغض والترك فبينهما ما يشبه الاشتقاق على الوجه المذكور فكان ما بينهما ملحقا بالجناس، وإنما قلنا على وجه يتبادر منه أهما يرجعان إلى أصل واحد كما في الاشتقاق؛ لئلا يدخل في هذا القسم نحو عواص وعواصم والجوى والجوانح فإن في كل من لفظيهما جل ما في الآخر من الحروف وكذا نحو الحنف والفتح فإن في كل منهما مجموع ما في الآخر وليس من الملحق في شيء لعدم كون اللفظين فيما ذكر على الوجه المذكور، وبعضهم أبقي المشابهة على ظاهرها وجعل ما التي فسر بها المشابهة في قوله: وهى ما يشبه مصدرية فصار التقدير وهى أشباه، أى: مشابهة اللفظين الاشتقاق ولا يخفى ما فيه لفظا ومعنى، أما لفظا فقد جعل الضمير في يشبه على هذا التقدير وهو مفرد عائدا على التثنية وهو اللفظان كما فسر به بذلك ولا يصح إلا بتأويل بعيد وهو أن يقدر أن المعنى ما ذكر أى: مشابهة ما ذكر من اللفظين الاشتقاق، وعند إمكان الحمل على الظاهر بلا تكلف لا يحمل على غيره وأما معنى فقد جعل اللفظين يشبهان الاشتقاق ومن المعلوم أن اللفظين لا يشبهان الاشتقاق بل كونهما متفقين في ذلك ككونهما مشتقين من أصل واحد وتصحيحه أيضا بتقدير المضاف أى: أن يشبه توافق اللفظين الاشتقاق تكلف لا حاجة إليه والوجه الذى قررناه ولو لزم فيه إطلاق المصدر على معنى اسم الفاعل أقرب؛ لأن إطلاق المصدر على اسم الفاعل لقرينة كثير، والقرينة هنا، التفسير وبعضهم أيضا زعم أن المراد بما يشبه الاشتقاق هو الاشتقاق الكبير؛ لأنه يشبه الاشتقاق المعلوم في وجود كل الحروف أو جلها في كل من اللفظين وهو أيضا فاسد؛ لأنهم مثلوا لما يشبه الاشتقاق

(١) الشعراء: ١٦٨.

رد العجز على الصدر

ومنه: رَدُّ الْعَجْزِ عَلَى الصُّدْرِ:

وهو في النثر: أَنْ يُجْعَلَ أَحَدُ اللَّفْظَيْنِ الْمَكْرَرَيْنِ أَوْ الْمُتَجَانِسَيْنِ أَوْ الْمُلْحَقَيْنِ بَهِمَا فِي أَوَّلِ الْفَقْرَةِ، وَالْآخَرُ فِي آخِرِهَا؛

بما لا يصح أن يكون من الاشتقاق الكبير وهو قوله تعالى ﴿إِنَّا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضِيْتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ﴾^(١) وإنما قلنا: إن ما مثلوا به ليس من الاشتقاق الكبير؛ لأن الاشتقاق الكبير هو الاتفاق في الحروف الأصول دون الاتفاق في الترتيب مثل القمر والرمق والمرق فهذه الألفاظ الثلاثة بينها الاشتقاق الكبير؛ لاتحادها في الحروف الأصول دون الترتيب كما لا يخفى وما مثلوا به وهو الأرض وأرضيتم لم تتفق فيهما الأصول؛ لأن الهمزة في أرض أصلية وفي أرضيتم للاستفهام لا أصلية مع وجود الترتيب في الحروف المشبهة فيهما وذلك ظاهر.

رد العجز على الصدر:

(ومنه) أى: ومن أنواع البديع اللفظي (رد العجز على الصدر) أى النوع المسمى بذلك (وهو) أى: رد العجز على الصدر يكون في النثر وفي النظم فهو (في) النثر أن يجعل أحد اللفظين المكررين) وهما المتفقان لفظاً ومعنى (أو) أحد (المتجانسين) وهما المتشابهان في اللفظ دون المعنى (أو) أحد (الملحقين بهما) أى: بالمتجانسين وقد تقدم أن الملحقين بالمتجانسين قسمان ما يجمعهما الاشتقاق وما يجمعهما شبه الاشتقاق (في أول الفقرة) متعلق بأن يجعل أى: هو في النثر أن يجعل في أول الفقرة أحد المذكورين من تلك الأنواع (و) يجعل اللفظ (الآخر) منهما (في آخرها) أى: في آخر تلك الفقرة، والفقرة في أصلها اسم لعظم الظهر استعيرت للحلى المصنوع على هيئته ثم أطلقت على كل قطعة من قطع الكلام الموقوفة على حرف واحد؛ لحسنها ولطافتها وقد تقدم بيان معناها، ففي رد العجز على الصدر في النثر أربعة أقسام؛ لأن

(١) التوبة: ٣٨.

نحو: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾^(١)، ونحو: (سائل اللئيم يَرْجِعُ وَدَمْعُهُ سَائِلٌ)، ونحو: ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾^(٢). ونحو: ﴿قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾.....

اللفظين الموجود أحدهما في أول الفقرة والآخر في آخرها إما أن يكونا مكررين أو متجانسين أو ملحقين بالتجانسين من جهة الاشتقاق أو ملحقين بهما من جهة شبه الاشتقاق فهذه أربعة أتى المصنف بأمثلتها على هذا الترتيب، فقال: القسم الأول وهو ما يوجد فيه أحد المكررين في أول الفقرة والآخر في آخرها (نحو) قوله تعالى ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾ فقد وقع تخشى في أول هذه الفقرة وكرر في آخرها ولا يضر اتصال الآخر بالهاء في كونه آخرًا؛ لأن الضمير المتصل كالجزم من الفعل.

(و) القسم الثاني وهو ما يوجد فيه أحد المتجانسين في أول الفقرة والآخر في آخرها (نحو) قولهم (سائل اللئيم) أى طالب المعروف من الرجل الموصوف بالآمة والردالة (يرجع ودمعه سائل) فسائل في أول الفقرة وسائل في آخرها متجانسان؛ لأن الأول من السؤال والثاني من السيلان.

(و) القسم الثالث وهو ما يوجد فيه أحد الملحقين بالتجانسين من جهة الاشتقاق في أول الفقرة والآخر في آخرها (نحو) قوله تعالى ﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾ فبين استغفروا وغفارا شبه التجانس باشتقاق؛ لأن مادتهما المغفرة، ولم يعتبر في الآية لفظ فقلت قبل استغفروا؛ لأن استغفروا هو أول الفقرة في كلام نوح على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام وهى المعتبرة أولا ولفظ فقلت لحكايتها.

(و) القسم الرابع وهو ما يوجد فيه أحد الملحقين بالتجانسين من جهة شبه الاشتقاق في أول الفقرة والآخر في آخرها (نحو) قوله تعالى ﴿قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُمْ مِنَ الْقَالِينَ﴾ فبين قال والقالين شبه اشتقاق وبه ألحقا بالتجانسين كما تقدم، فهذه أربعة أقسام من رد العجز على الصدر الذى يوجد في النشر.

(٢) نوح: ١٠.

(١) الأحزاب: ٢٧.

وفي النَّظْمِ: أن يكون أحدهما في آخر البيت، والآخر في صدر
المصراع الأول، أو حشوه، أو آخره، أو صدر المصراع الثاني؛

رد العجز على الصدر في الشعر:

ثم أشار إلى رد العجز على الصدر الذي يوجد في النظم فقال (و) رد العجز
على الصدر الذي يوجد (في النظم) هو (أن يكون أحدهما) أى: أحد اللفظين
المكررين أو أحد المتجانسين أو أحد الملحقين بالمتجانسين بطريق الاشتقاق، أو أحد
الملحقين بهما بطريق شبه الاشتقاق (في آخر البيت) أى: أن يكون أحد ما ذكر في
آخر البيت (و) يكون اللفظ (الآخر) المقابل لذلك الأحد (في صدر المصراع الأول من
البيت وهو نصفه الأول (أو) يكون ذلك الآخر (في حشوه) أى: حشو المصراع الأول
(أو) يكون ذلك الآخر (في آخره) أى آخر المصراع الأول (أو) يكون ذلك الآخر
(في صدر) المصراع (الثاني) من البيت وهو نصفه الثاني وقد فهم من هذا الكلام أن
أحد اللفظين مما ذكر ليس له إلا محل واحد من البيت وهو الآخر، ومقابله الآخر له
أربعة من المحال أول المصراع الأول ووسطه وآخره وأول المصراع الثاني.

وبقى من التقسيم العقلي وسط المصراع الثاني لم يعتبره المصنف في مسمى رد
العجز إلى الصدر إذ لا معنى لكونه صدرا رد عليه العجز واعتبره السكاكي فتكون
المحال على اعتباره خمسة وعلى اعتبار المصنف تكون أربعة فتكون أقسام رد العجز
على الصدر في النظم في اعتبار المصنف ستة عشر من ضرب أربعة أقسام المكررين
والمتجانسين والملحقين اشتقاقا والملحقين بشبه الاشتقاق في أربعة أقسام محال اللفظ
المقابل للذي في العجز وتلك المحال هي صدر المصراع الأول وحشوه وعجزه وصدر
المصراع الثاني، وعلى اعتبار السكاكي تكون الأقسام عشرين من ضرب أربعة أقسام
المتقابلين في خمسة أقسام المحال؛ لأن المكررين يكون غير الواقع في العجز منهما إما في
صدر أو في حشو أو في آخر المصراع الأول أو في أول الثاني أو في وسطه ومثلها في
المتجانسين، ومثلها في الملحقين اشتقاقا ومثلها في الملحقين بشبه الاشتقاق وذلك ظاهر،

كقوله [من الطويل]:

سَرِيعٌ إِلَى ابْنِ الْعَمِّ يَلْطُمُ وَجْهَهُ وَلَيْسَ إِلَى دَاعِيِ النَّدَى بِسَرِيعٍ
وقوله [من الوافر]:

تَمَتَّعَ مِنْ شَمِيمِ عَرَارٍ نَجْدٍ فَمَا بَعْدَ الْعَشِيَّةِ مِنْ عَرَارٍ

ولما لم يعتبر المصنف إلا أربعة أقسام المحال سقطت أربعة فكان المجموع ستة عشر كما ذكرنا، وقد مثل للمتكررين بأربعة أمثلة وللمتجانسين بأربعة وللملحقين اشتقاقاً بأربعة على هذا الترتيب ولم يمثل للملحقين بشبه الاشتقاق إلا بمثال واحد ساقه في أثناء أمثلة الملحقين اشتقاقاً فمجموع ما ساقه من الأمثلة ثلاثة عشر، وأهمل ثلاثة وسنمثل نحن عند ذكر مثال الملحقين بشبه الاشتقاق بما بقي له تكميلاً للأقسام وإلى أمثلتها على هذا الترتيب كما ذكرنا أشار فقال: (كقوله) أي: أول أمثلة المكررين وهي أربعة قوله:

سريع إلى ابن العم يلطم وجهه وليس إلى داعي الندى بسريع^(١)

أي: هذا المذموم سريع إلى الشر واللامة في لطمه وجه ابن العم، وليس بسريع إلى العمل بما يدعى إليه من الندى أي: الكرم فسرّيع الثاني في آخر المصراع الثاني والأول وهو مكرر في أول المصراع الأول فأول أقسام المكرر هو ما يكون فيه المكرر الآخر منهما في صدر المصراع الأول كالمثال (و) ثانيها وهو ما يكون فيه المكرر الأول منهما في حشو المصراع الأول (كقوله):

تمتع من شميم عرار نجد فما بعد العشية من عرار^(٢)

فعرار الأول في حشو المصراع الأول وهو مكرر مع عرار العجز، ومعنى البيت أنه يأمر بالاستمتاع بشم عرار نجد وهي وردة ناعمة صفراء طيبة الرائحة؛ لأن الحال

(١) البيت للمغيرة بن عبد الله المعروف بالأقشير الأسدي، في لطائف النبيان ص (٤٥)، والمفتاح (٩٤)، وخزانة الأدب (٢٨١/٢)، ودلائل الإعجاز (١٥٠)، والإشارات ص (٣٤).

(٢) البيت للصلة القشيري في لسان العرب (عرر)، والإيضاح (١٦٧/٢).

وقوله [من الطويل]:

مَنْ كَانَ بِالْبَيْضِ الْكَوَاعِبِ مُغْرَمًا فَمَا زِلْتُ بِالْبَيْضِ الْقَوَاضِبِ مُغْرَمًا

وقوله [من الطويل]:

وَأِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا مُعْرَجَ سَاعَةٍ قَلِيلًا فَإِنِّي نَافِعٌ لِي قَلِيلَهَا

يضطربهم إلى الخروج من نجد ومنابته عند المساء بالسفر عنها (و) ثالثها وهو ما يكون المكرر الآخر في آخر المصراع الأول كـ(قوله:

ومن كان بالبيض الكواعب مغرما فما زلت بالبيض القواضب مغرما^(١))

فمغرما الأول في آخر الشطر الأول وهو مكرر مع مغرما في العجز، والمغرم بالشيء هو المولع به والكواعب جمع كاعب وهي الجارية، حين يبدو أى: يظهر ثديها في النهود أى في الارتفاع والقواضب جمع قاضب وهو السيف القاطع وهذه القضية شرطية اتفاقية لأن الولوع بالكواعب يتوهم عمومها للطبيعة الإنسانية، فيبين أنه اتفق له خلاف ذلك وأن من كل مولعا بالكواعب فهو بخلافه وأنه مولع بالسيوف واستعمالها في محالها في الحروب (و) رابعها وهو ما يكون فيه المكرر الآخر منهما في صدر المصراع الثاني كـ(قوله:

وإن لم يكن إلا معرج ساعة قليلا فإنني نافع لي قليلها^(٢))

فقليل الأول في صدر المصراع الثاني وهو مكرر مع قليلها في العجز، ولا تضر الهاء في كونه في العجز لما تقدم أن الضمير المتصل حكمه حكم ما اتصل به، والمعرج بفتح الراء اسم مصدر من عرج بشد الراء على الشيء إذا أقام عليه وهو خير لاسم كان الذى هو ضمير يعود على الإلمام الذى هو النزول بالشيء المفهوم من البيت قبله وهو قوله:

(١) البيت لأبي تمام في شرح ديوانه ص(٢٧٨)، والطراز (٣٩٥/٢)، وبلا نسبة في شرح عقود الجمان (١٥٣/٢).

(٢) البيت لذى الرمة في الأغاني (٤٧/١٨) وفيه (إلا معرس)، وبلا نسبة في نهاية الإيجاز (١٣٧)، والطراز (٣٩٦/٢).

وقوله [من الوافر]:

دَعَانِي مِنْ مَلَامِكُمْ سَفَاهًا فدَاعِي الشَّوْقِ قَبْلَكُمْ دَعَانِي

ألمأ على الدار التي لو وجدتها بها أهلها ما كان وحشا مقليلها

أى: وإن لم يكن ذلك الإمام وذلك النزول إلا معرج أى إقامة ساعة فهو نافع لى والإخبار عن الإمام بالتعريض صحيح من الإخبار بالأخص عن الأعم؛ لأن الإمام الذى هو مطلق النزول أعم من التعريض الذى هو نزول مع استقرار، وقوله: قليلا نعت مؤكد لمعرج ساعة؛ لأنه يلزم من كونه تعريض ساعة قلته، ويحتمل أن يكون وصفا مقيدا بناء على الاتساع فى الساعة، أى: وإن لم يكن التعريض إلا تعريجا قليلا فى ساعة من الساعات النهارية والليلية فهو نافع، وقوله: قليلها يحتمل أن يكون مبتدأ وخبره نافع والجملة خبر إن ويحتمل أن يكون فاعلا بنافع وهو خبر إن، والمعنى إني أطلب منكما أيها الخليان أن تساعداني فى الإمام بالدار التي ارتحل عنها أهلها فصارت القيلولة فيها والنزول فيها موحشة، وأنا لو وجدت أهلها فيها ما كان مقليلها موحشًا، وإن لم يكن ذلك النزول وذلك التعريض إلا شيئا قليلا فهو نافع لى يذهب بتذكر الأحباب فيه بعض همى ويشفى غليلى ويرفع حزنى ووجدى.

ثم شرع فى أمثلة المتجانسين وهى أربعة كما تقدم فقال (و) الأول من أمثلة المتجانسين وهو ما يكون فيه المجانس الآخر منهما فى صدر المصراع الأول كـ(قوله:

دعاني من ملامكم سفاها فداعي الشوق قبلكما دعاني^(١)

فدعاني الأول بمعنى اتركاني وهو فى صدر المصراع الأول، والثانى وهو فى العجز بمعنى الدعوة، والسفاة بفتح السين الخفة وقلة العقل ويروى بكسر الشين المعجمة بمعنى المشافهة والمواجهة بالكلام، والمعنى اتركاني من لومكما الواقع منكما لأجل سفهكما وقلة عقلكما أو الواقع منكما مشافهة من غير استحياء، فإنى لا ألتفت

(١) البيت للقاضى الأرحانى فى الإيضاح ص (٣٢٩).

وقوله [من الكامل]:

وَإِذَا الْبَلَابِلُ أَفْصَحَتْ بِلُغَاتِهَا فَائِفِ الْبَلَابِلِ بِاحْتِسَاءِ بَلَابِلِ

وقوله [من الوافر]:

فَمَشْغُوفٌ بِآيَاتِ الْمَثَانِي وَمَفْتُونٌ بِرِّئَاتِ الْمَثَانِي

إلى ذلك اللوم لأن الداعى للشوق الموجب لغلبته على قد دعانى لذلك الشوق ونادانى إليه فأجبتة فلا أجييكما بعده، وذلك الداعى للشوق هو جمال المشتاق إليه.

(و) الثانى منها وهو ما يكون فيه المجانس الآخر منهما فى حشو المصراع

الأول كـ(قوله:

وَإِذَا الْبَلَابِلُ أَفْصَحَتْ بِلُغَاتِهَا فَائِفِ الْبَلَابِلِ بِاحْتِسَاءِ بَلَابِلِ)^(١)

فالبلايل الأول فى حشو المصراع الأول، ولم يجعل مما كان فى صدره؛ لتقدم إذا عليه وهو جمع بلبل وهو طائر معروف حسن الصوت والبلايل الثانى فى العجز كما رأيت وهو جمع بلبله بضم الباءين واللام وهى إناء من خمر، واحتساء الخمر شربها، والمعنى أنه يأمر بشرب آنية الخمر لدفع الأحزان وهى المرادة بالبلايل المتوسطة وهى التى حركها إفصاح الطائر بلغته أى: إظهاره لها؛ لأن الصوت الحسن مما يحرك الأشواق ويقوى الدواعى إلى التلاق، والمثال باعتبار لفظ البلايل الأول مع البلايل الآخر وأما المتوسط فإنما يكون من هذا الباب مع ما بعده على مذهب السكاكى الذى يعتبر فى رد العجز على الصدر حشو المصراع الثانى، وعليه فىكون هذا مما يمثل به لذلك القسم.

(و) الثالث منها وهو ما يكون فيه المجانس الآخر منهما فى آخر المصراع

الأول كـ(قوله:

(فمَشْغُوفٌ بِآيَاتِ الْمَثَانِي وَمَفْتُونٌ بِرِّئَاتِ الْمَثَانِي)^(٢)

(١) البيت للتعالي فى شرح المرشدى على عقود الجمان (١٥٣/٢، ١٥٢)، وبلا نسبة فى نهاية الإيجاز، وفى الإشارات ص(٢٩٦).

(٢) البيت لأبى تمام فى شرح المرشدى على عقود الجمان (١٥٣/٢)، وهو للحريرى من مقاماته فى ديوانه ص (٥٢١)، وأورده الجرجاني فى الإشارات ص (٢٩٧)، والتبيان ص (٥١٨).

وقوله [من السريع]:

أَمَلْتُهُمْ ثُمَّ تَأَمَّلْتُهُمْ فَلَاحَ لِي أَنْ لَيْسَ فِيهِمْ فَلَاحُ

وقوله [من المتقارب]:

ضَرَائِبُ أَبَدَعَتْهَا فِي السَّمَاحِ فَلَسْنَا نَرَى لَكَ فِيهَا ضَرِيْبًا

فالمثنى الأول في آخر المصراع الأول والثاني في العجز وهما متجانسان إذ المراد بالمثنى الأول القرآن؛ لأنه تثنى فيه القصص والوعد والوعيد، ويطلق لفظ المثنى على الفاتحة منه لأنها تثنى في كل ركعة، والمراد بالمثنى الثاني أوتار المزامير؛ لأنها طاقات ثنى أى: ضم بعضها إلى بعض ورناتها نغماتها، والبيت في نفسه يحتمل معنيين أحدهما أن يكون الموصوف واحداً أى: هذا مشغوف بآيات القرآن وتلاوتها ومفتون مع ذلك لركة قلبه برنات المزامير، وأن يكون اثنين أى: فهناك مشغوف بالآيات يهتدى بها ويتذكر بها وآخر مفتون بنغمات المزامير غفلة منه عن الدار الآخرة ومقام إنشاد البيت قبله يعين أحدهما وقد تعين الثاني به؛ لأن البيتين للحريرى ومقامهما يقتضى المعنى الثاني، ولم يجعل المثنى في الموضعين من الملحق اشتقاقاً مع اشتراكهما في أصل المادة؛ لأن الوصفية تنوسيت فيهما والله أعلم.

(و) الرابع منها وهو ما يكون فيه المجانس الآخر منها في صدر المصراع الثاني (كقوله: أملتهم)^(١) أى: رجوتهم (ثم تأملتهم) أى: تفكرت في أحوالهم هل هم ممن يرجى خيره أو لا (فلاح لى) بعد التأمل (أن) أى: أنه أو أنهم (ليس فيهم فلاح) أى: ليس فيهم بقاء على الخير وفوز بالرجاء وبلوغ الأمل فقوله: فلاح في صدر المصراع الثاني، وفلاح الثاني في العجز وهما متجانسان فالأول فاء الترتيب مع لاح. بمعنى ظهر والثاني. بمعنى الفوز والمقام على الخير، وذلك ظاهر، ثم شرع في أمثلة الملحقين اشتقاقاً وهى أربعة كما تقدم فقال (و) أما أمثلة الملحقين اشتقاقاً فالأول منها وهو ما يكون فيه الآخر منهما في صدر المصراع الأول (كقوله ضرائب)^(٢) جمع ضريبة وهى الطبيعة

(١) البيت للأرجاني، أورده الجرجاني في الإشارات ص(٢٩٧)، والإيضاح ص(٣٣٠).

(٢) البيت للسرى الرفاء، في ديوانه (١٥١/١)، والتبيان (١٧٩)، وهو بلا نسبة في الطراز (٣٩٣/٢).

وقوله [من الطويل]:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَخْزُنْ عَلَيْهِ لِسَانَهُ فَلَيْسَ عَلَى شَيْءٍ سِوَاهُ بِخَزَانٍ

يضرب الرجل عليها أى: يطبع عليها، وإن شئت قلت ضربت للرجل أى: أوجدت فيه وطبع عليها (أبدعتها) أى: أبدعت تلك الضرائب وأنشأها في العالم من غير أن يتقدم لك من الناس منشأ فيها (في السماح) أى: في الكرم والعطاء، فإن قيل: كونها طبائع وكونه أبدعها متنافيان؛ إذ لا معنى لإحداث الطبائع وإنما يتعلق بالإنشاء بالطبيعات لا الطبيعيات، قلنا: المراد أنك أنشأت آثارها الدالة على أنك طبعت عليها من الإعطاء الأفخم والبذل لكل نفيس أعظم؛ بدليل قوله في السماح: وتلك الضرائب اختصت بها (فلسنا نرى لك فيها ضربيا) أى: مثيلا فضرائب في أول المصراع الأول مشتق مما اشتق منه لفظ ضربيا الذى في العجز فبينهما الإلحاق اشتقاقا ومعنى الضرب في الأصل المثل من القداح أى كل واحد منها؛ لأنه يضرب به في جملتها وهو مثلها في عدم التمييز في المضاربة، لا يقال: الضرائب والضرب من قبيل المتجانسين؛ لأن معنى الضرائب الطبائع والضرب المثيل وكلما اختلف معنى اللفظين كانا من قبيل المتجانسين؛ لأننا نقول الاختلاف في المصدوق لا ينافي الاختلاف في أصل الاشتقاق الذى يقتضى الاتحاد في مفهوم المشتق منه الذى هو المعتبر في المشتقات كما تقدم وجنس الضرب متحد فيهما، ولو كان في الضرائب بمعنى الإلزام بعد الإيجاد الذى قد يحدث عادة عن الضرب كضرب الطابع على الدرهم وفي الثانى بمعنى التحريك الذى هو هنا أخص من مطلق التحريك الصادق على الضرب فافهم (و) ثانيهما وهو ما يكون فيه المشتق الآخر منهما في حشو المصراع الأول كـ(قوله:

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَخْزُنْ عَلَيْهِ لِسَانَهُ فَلَيْسَ عَلَى شَيْءٍ سِوَاهُ بِخَزَانٍ^(١)

(١) البيت لامرئ القيس في ديوانه ص(٩٠)، والإشارات ص(٢٩٧)، وهو في شرح المرشدى على عقود الجمان (١٥٢/٢).

وقوله [من البسيط]:

لَوْ اخْتَصَرْتُمْ مِنَ الْإِحْسَانِ زُرْتُكُمْ وَالْعَذْبُ يُهْجَرُ لِلْإِفْرَاطِ فِي الْخَصْرِ

فيخزن في حشو المصراع الأول كما رأيت وهو مشتق مع خزان الذى في العجز من الخزن، والمعنى أن الإنسان إذا لم يحفظ لسانه على نفسه فلا تثق به في أمره؛ لأنه لا يخزن لسانه أى: لا يحفظه بالنسبة إلى غيره من باب أخرى بأن كان الضرر مما يتكلم به عائدا على ذلك الغير؛ لأنه لم يتحافظ فيما يضره بنفسه فكيف فيما لا يضره بنفسه، وإنما يضر غيره.

ثم أشار المصنف إلى مثال من أمثلة الملحقين بشبه الاشتقاق قبل استكمال أربعة الملحقين اشتقاقا ولم يأت للملحقين بشبه الاشتقاق إلا به فينبغى لنا أن نسوقه على نمط ما قررنا به الأمثلة السابقة لينتظم الكلام ونكمل أمثلة هذا القسم تكميلا للفائدة ثم نفسر كمال أمثلة الملحقين اشتقاقا فنقول (و) أما أمثلة الملحقين بشبه الاشتقاق فأحدها وهو ما كان فيه الملحق الآخر منهما بشبه الاشتقاق في حشو المصراع الأول كـ (قوله: لو اختصرتم من الإحسان)^(١) أى: لو تركتم كثرة الإحسان ولم تبالغوا فيه بل أنيتم بما يعتدل منه (زرتكم) ولكن أكثرتم من الإحسان فهجرتكم لتلك الكثرة لخروجها عن الاعتدال (والعذب) أى: ولا غرابة في هجران ما يستحسن لخروجه عن حد الاعتدال الذى لا يطاق؛ لأن الماء العذب الذى هو مطلوب في أصله قد (يهجر للإفراط في الخصر) أى: في تجاوزه الحد في الصفة المستحسنة منه وهو خصره بفتح الحاء والصاد أى برودته فقوله: اختصرتم مع الخصر بينهما شبه الاشتقاق؛ لأنه يتبادر كونهما من مادة واحدة وليس كذلك فإن الأول وهو الواقع في الحشو لسبق لو عليه مأخوذ من مادة الاختصار الذى هو ترك الإكثار، والثاني مأخوذ من خصر أى: برد، لا يقال لا مادة للخصر؛ لأنه نفسها إذ هو مصدر فليس هنا شبه اشتقاق بل تجانس إذ لم يؤخذ من شيء حتى يتبادر كونهما من أصل واحد؛ لأننا نقول

(١) البيت للمعري في سر الفصاحة ص (٢٦٧)، والمصباح ص (١١٤).

.....
يكفى فيه رعاية كونه مأخوذا من الفعل على قول إذ التبادر يكفى فيه التوهم، وهذا بناء على أن له فعلا، فإن قلت: فهل هذا البيت مدح أو ذم؟ قلت: يحتملها؛ لأنه إن أراد بكثرة الإحسان أنهم أكثروا حتى تحقق منهم جعلهم ذلك في غير المحل سفها فهجرهم لأفعالهم السفیة كان ذما، وهو الذى يدل عليه لفظ المهجران، وإن أراد أنهم أكثروا فعجز عن الشكر فاستحيا من الإتيان إليهم بلا قيام بحق الشكر كان مدحا فيشبه أن يكون من التوجيه تأمله، فإذا ظهر أن هذا المثال من الملحقين يشبه الاشتقاق لا من الاشتقاق كما ذكرنا أن المصنف لم يمثل لذلك النوع إلا بهذا لم يرد ما توهم من أنه تكرار لمثال الملحقين اشتقاقا إذ هو كما قبله وهو قوله:

إذا المرء لم يخزن عليه لسانه فليس على شيء سواه بخزان

في أن الملحق الآخر فيهما في حشو المصراع الأول وذلك؛ لأن هذا المثال من واد وذاك من واد آخر، ولو اشتركا في الإلحاق وثاني الملحقين يشبه الاشتقاق وهو ما يكون فيه الملحق الآخر منهما في صدر المصراع الأول كقوله:

ولاح يلحى على جرى العنان إلى ملهى فسحقا له من لائح لاح^(١)

فلاح الأول فعل من اللوحان بمعنى الظهور، ولاح في العجز اسم الفاعل من لحاه رماه وأبعده.

وثالث الملحقين يشبه الاشتقاق وهو ما يكون فيه الملحق الآخر منهما في صدر المصراع الثاني كقوله:

لعمرى لقد كان الثريا مكانه ثراء فأضحى الآن مثواه في الثرى^(٢)

لأن الثراء الأول من الثروة، وهى: كثرة المال، والثرى الآخر هو: الأرض، ويضعف كون هذا المثال من الملحق أن أحدهما وهو الآخر لم يشتق من شيء حتى يتوهم

(١) البيت للحريرى.

(٢) البيت بلا نسبة في المصباح ص(١٦٧).

وقوله [من الكامل]:

فَدَعَ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي أَطْنِينُ أَجْنَحَةِ الذُّبَابِ يَضِيرُ؟^(١)

وقوله [من الطويل]:

وَقَدْ كَانَتْ أَلْبِيضُ الْقَوَاضِبُ فِي الْوَعْيِ بَوَاتِرَ فَهِيَ الْآنَ مِنْ بَعْدِهِ بُتْرُ

فيهما الاشتقاق فالأقرب فيهما التجانس وقد يقال يكفي في ذلك التبادر كون أحدهما مما يؤخذ من الشيء فيسرى الوهم لآخر ثم رجع المصنف إلى تكميل أمثلة الملحقين اشتقاقا فقال (و) أما الثالث من الملحقين اشتقاقا وهو ما يكون فيه الآخر منهما في آخر المصراع الأول فكـ(قوله:

فَدَعَ الْوَعِيدَ فَمَا وَعِيدُكَ ضَائِرِي أَطْنِينُ أَجْنَحَةِ الذُّبَابِ يَضِيرُ^(١)

فبين ضائر ويضير اشتقاق ملحق، والأول منهما في آخر المصراع، والثاني في العجز والمعنى أن وعيدك أي: إخبارك بأنك تنالني بمكروه دعه فإنه لا يجديك معنى شيئا؛ لأنه بمنزلة طنين أجنحة الذباب وذلك الطنين لا يبالي به فكذا وعيدك (و) أما الرابع من الملحقين اشتقاقا وهو ما يكون فيه الآخر من الملحقين في صدر المصراع الثاني فكـ(قوله:

وَقَدْ كَانَتْ أَلْبِيضُ الْقَوَاضِبُ فِي الْوَعْيِ بَوَاتِرَ وَهِيَ الْآنَ مِنْ بَعْدِهِ بُتْرُ^(٢)

فالبواتر في صدر المصراع الثاني والبتر في العجز وهما مأخوذان من مادة البتر وهو القطع والمعنى: أن السيوف البيض القواضب أي: القواطع من ذاتها كانت في الحروب قواطع لرقاب الأعداء من استعمال المدحوخ إياها لمعرفة ذلك وتدريبه وشجاعته، وهي الآن بعد موته بتر أي: مقطوعة الاستعمال إذ لم يبق بعده من يستعملها كاستعماله هذا تمام أمثلة رد العجز على الصدر.

(١) البيت لابن أبي عيينة، أورده الجرجاني في الإشارات ص(٢٩٧)، وفي دلائل الإعجاز ص(٢)، وهو في الكامل (٣١٨/٢).

(٢) البيت لأبي تمام في ديوانه (٨٣/٤)، والإشارات ص (٢٩٨)، وشرح ديوانه ص(٣٥٦)، وفي نهاية الإيجاز ص (١٣٩).

السجع

ومنه: السجع؛ قيل: وهو تواطؤُ الفاصلتين من النثر على حرفٍ واحد، وهو معنى قول السكاكي: هو في النثر كالقافية في الشعر.

السجع:

ثم أشار إلى نوع آخر من البديع اللفظي فقال (ومنه) أى ومن البديع اللفظي (السجع) أى: النوع المسمى بالسجع (وهو) أى: السجع (تواطؤ) أى توافق (الفاصلتين) وهما الكلمتان اللتان في آخر الفقرتين من النثر بمنزلة القافيتين في البيتين (على حرف واحد) أى: توافق الفاصلتين في كونهما على حرف واحد في آخر كل منهما، وربما يفهم من إضافة التوافق إليهما أن لهما حالتين التوافق وعدمه وفي كلا الحالتين يسميان فاصلتين وهو الأقرب لكلامهم. (وهو) أى: وهذا التفسير (معنى قول السكاكي هو) أى: السجع (في النثر كالقافية في الشعر) ومن المعلوم أن القافية في الشعر هي لفظ ختمت به البيت إما الكلمة نفسها أو الحرف الآخر منها أو غير ذلك كأن تكون من المحرك قبل الساكنين إلى الانتهاء على ما تقرر من المذاهب فيها، وعلى كل حال فليست القافية عبارة عن تواطؤ الكلمتين في آخر البيتين فالمناسب في التشبيه بها أن يراد بالسجع في كلامه اللفظ لا توافقه الذي هو مصدر هو وصف لذلك اللفظ أعني موافقة ذلك اللفظ لمثله في الحرف الآخر فيدل على أن السكاكي أراد بالسجع اللفظ هذا التشبيه ويدل عليه أيضا تعبيره عنه بلفظ الجمع حيث قال: إنها أى الأسجاع كالقوافي في الشعر إذ لو أراد المصدر لعبّر بالإفراد؛ لأن المصدر لا يجمع إلا إذا أريد به الأنواع، وإرادة الأنواع لا يتعلق بها الغرض هنا فتعينت إرادة اللفظ وإذا تقرر هذا تعين أن يكون المراد بقول المصنف وهو معنى قول السكاكي إلخ أن ما ذكرنا هو محصول كلام السكاكي وفائدته بمعنى أن تسمية الفاصلة سجعا إنما هو لوجود التوافق فيها ولولا ذلك ما سميت، فعاد الحاصل إلى أن العلة التي أوجبت التسمية هي المسماة في الحقيقة وفي القصد وفيه نظر؛ لأن الكلام في تحرير الاصطلاح ولا يلزم من

وهو ثلاثة أَضْرَبُ:

مَطْرَفٌ إِنْ اختلفا فِي الوزنِ، نَحْوُ:

كون الشيء علة في التسمية الإصطلاحية كون تلك العلة هي المسماة، نعم إن تقرر للسكاكي كون التوافق هو المسمى جاز أن يقال وهذا مراده على معنى تقدير المضاف، أى: توافق الفواصل في النثر كتوافق القوافي في الشعر وهو خلاف الظاهر نعم إن حمل التشبيه على الظاهر اقتضى جريان الخلاف في حد الفاصلة كما جرى في حد القافية، ولكن هذا ليس بمعهود فلما انفتح باب التأويل في كلام السكاكي جاز حمله على ما ذكر والخطب سهل في مثل هذا فتحصل من ظاهر ما تقرر عند المصنف والسكاكي أن السجع قد يطلق على توافق الفاصلتين، وقد يطلق على نفس الكلمة الأخيرة من الفقرة لموافقتها للكلمة الأخيرة من فقرة أخرى ومرجع المعنيين واحد وقد عرفت ما فيه إلا أن يقال: إن تسمية التوافق هو الاصطلاح وهو الأصل وتسمية الكلمة على وجه التجوز فتحقق كون المرجع واحداً؛ لأن المقصود بالذات في التسمية هو التوافق وههنا أربعة ألفاظ ينبغي إحضار مسمياتها؛ ليزول الالتباس في كثرة دورها على الألسن السجع والفاصلة والقرينة والفقرة فالقرينة قطعة من الكلام جعلت مزوجة لأخرى والفقرة مثلها إن شرط فيها مقارنتها لأخرى، وإلا كانت أعم سواء كانتا مع تسجيع أو لا كما هو ظاهر كلامهم، وأما الفاصلة فهي كما تقدم الكلمة الأخيرة من القرينة التي هي الفقرة، وأما السجع فهو توافق الفاصلتين أو هو نفس الفاصلة الموافقة لأخرى كما هو ظاهر كلام السكاكي كما تقدم.

أَضْرَبُ السَّجْعِ:

(وهو) أى: السجع ثلاثة أضرب (مطرف) أى: الأول منها يسمى المطرف وإنما يسمى المطرف (إن اختلفتا) أى: اختلفت الفاصلتان اللتان وقع فيهما السجع (في الوزن) لأنه لا يلزم من الاتفاق في الحرف الأخير وهو المسمى بالتقفية هنا الاتفاق في الوزن وذلك (نحو) قوله تعالى حكاية عن نوح على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام

﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾^(١).

والأ، فإن كَانَ ما في إحدى القرينتين أو أكثرُهُ مثلَ ما يقابله من الأخرى في الوزن والتقفية: فترصيعٌ؛ نحو: (فَهُوَ يَطْبَعُ الْأَسْجَاعَ بِجَوَاهِرِ لَفْظِهِ، ويقرَعُ الْأَسْمَاعَ بِزَوَاجِرِ وَعْظِهِ).....

﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا* وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ فالفاصلة من القرينة الأولى وقارا ومن الثانية أطوارا وهما مختلفان وزنا كما لا يخفى، وإنما سمي مطرفا؛ لأنه خارج في التوغل في الحسن إلى الطرف بخلاف غيره كما يأتي، أو لأن ما وقع به التوافق وهو الاتحاد بين الفاصلتين إنما هو الطرف وهو الحرف الأخير دون ما يعم وهو الوزن (والا) تختلف الفاصلتان وزنا بل اتفقتا فيه كما اتفقتا في التقفية (ف-حينئذ) (إن كان ما في إحدى القرينتين) ففي الألفاظ (أو) كان (أكثره) أى: أكثر ما في إحدى القرينتين من الألفاظ (مثل ما يقابله من) الألفاظ في القرينة (الأخرى) والمثلية (في الوزن والتقفية) والمراد بالتقفية هنا كما تقدم التوافق في الحرف الأخير (فترصيع) أى: فالسجع الكائن في الفاصلتين على هذه السورة يسمى ترصيعا تشبيها له بجعل إحدى اللؤلؤتين في العقد في مقابلة الأخرى مثلها فالمعتبر في الترصيع مساواة القرينة للأخرى بعد توافق فاصلتيهما وزنا وتقفية ثم مثل لما فيه المساواة في الجميع بقوله (نحو) قوله (فهو يطبع الأسجاع بجواهر لفظه) شبه تزيين السجع بمصاحبة خيار الألفاظ بجعل الحلى مطبوعا بالجواهر فعبر بهذه العبارة على طريق الاستعارة بالكناية (ويقرع الأسماع بزواجر وعظه) شبه الأسماع بأبواب تقرع بالأصابع لتفتح فعبر بما ذكر أيضا على طريق الاستعارة بالكناية فلا شك أن قوله فهو لا مقابل له من القرينة الأخرى، وباقي الألفاظ مساوية لما يقابلها وزنا وتقفية فيطبع مساو ليقرع والأسجاع مساو للأسماع والجواهر مساو للزواجر والفاصلة مساوية للأخرى فهذا مثال لما تساوت فيه جميع المتقابلات ولو بدل الأسماع بالآذان كان مثالا لما تساوى فيه الجل؛ لأن الآذان لا يساوى

(١) نوح: ١٣، ١٤.

والأ فمتواز؛ نحو: ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾^(١).

الأسجاع تقفية ولو ساواه وزنا وهو ظاهر (والإ) يكن جميع ما في القرينة من المتقابلات مساويا لما يقابلها؛ ولأجل ما فيها مساويا وهو صادق بأن يقع الاختلاف في الجل وأن يقع في الكل، وأن يقع في النصف، وصادق بكون الاختلاف في الوزن والتقفية معا وبكونه في أحدهما دون الآخر وهذا كله مع فرض الاتفاق في نفس الفاصلتين؛ لأن الاختلاف هنا إنما يفرض في غيرهما (فمتواز) أى: فهذا النوع من السجع يسمى متوازيا؛ لتوازي الفاصلتين وزنا وتقفية دون رعاية غيرهما والتسمية يكفى فيها أدنى اعتبار إذ الغرض تمييز أجناس المقاصد بالتسمية ثم مثل لما وقع فيه الاختلاف في نصف القرينتين وهو جميع غير الفاصلتين مهملا لغيره لكفايته فقال وذلك (نحو) قوله تعالى ﴿فِيهَا سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ﴾ هذه قرينة ﴿وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ﴾ هذه أخرى فلفظ فيها لا يقابله لفظ من الأخرى وسرر وهو نصف ما بقى؛ لأن العبرة هنا بالألفاظ دون نفس الحروف يقابله من الأخرى أكواب وهو نصف الأخرى وهما مختلفان وزنا وتقفية معا، كما لا يخفى وقد يختلف النصف المقابل في الوزن فقط ويكون متوازيا كقوله تعالى ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا* فَالْعَاصِفَاتِ عَصْفًا﴾^(٢) فالمرسلات مع العاصفات متفقتان تقفية ولم يتفقا وزنا، وكل منهما نصف القرينة كذا قيل وفيه نظر؛ لأن المعتبر من الوزن هنا الوزن الشعري كما قيل لا الوزن النحوي، وعليه فهما متوقفتان إذ المتحرك في مقابلة المتحرك والساكن في مقابلة الساكن وعدد الحروف المنطوق بها واحد فيهما، وإن كان وزن المرسلات في النحو المفعلات والعاصفات الفاعلات وقد تختلف التقفية فقط فيما يعتبر فيه التقابل دون الوزن، ويكون متوازيا أيضا، كقولنا: حصل الناطق والصامت أى حصل عندنا اكتساب العبيد واكتساب غيرهم مما لا ينطق وهلك الحاسد والشامت وهو الذى يفرح بنزول المصائب فبين حصل وهلك تخالف في التقفية دون الوزن، وكذا بين الناطق

(٢) المرسلات: ١-٢.

(١) الغاشية: ١٣-١٦.

وقيل: وأحسنُ السجع ما تساوت قرائته؛ نحو: ﴿فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ
وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ وَظِلٍّ مَمْدُودٍ﴾^(١)، ثُمَّ ما طالت قرينته الثانية؛ نحو: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا
هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾^(٢)، أو الثالثة؛ نحو: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ
الْجَحِيمَ صَلُّوهُ﴾^(٣). ولا يحسنُ أن يُؤتى بقرينة أقصرَ منها كثيراً.....

والحاسد وأما الصامت والشامت فهما فاصلتان لا بد فيهما من التوافق هنا ثم أشار إلى بيان أحسن السجع وإلى مراتبه فقال (قيل وأحسن السجع ما تساوت قرائته) في اللفظات وأحسن هذا الأحسن أقصره قرينة؛ لصعوبة إدراكه وعزة اتفائه ولقرب سجعه من السجع بخلاف التطويل وأحسنه ما كان من لفظين وينتهي الأقصر إلى تسع كلمات وما زاد على ذلك تطويل وشرط الحسن أن لا تكون إحدى القرينتين تكراراً للآخرى وإلا كان تطويلاً، كقوله: طاروا وايقن بظهورهم صدورهم وبأصلاهم نحورهم فإن الظهور بمعنى الأصلاب والصدور بمعنى النحور، ثم مثل لما تساوت قرائته فقال وذلك (نحو) قوله تعالى ﴿فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ﴾ هذه قرينة ﴿وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ﴾ هذه أخرى ﴿وَبِظِلِّ مَمْدُودٍ﴾ هذه أخرى وقد تساوت في كون كل مركبة من لفظين (ثم) يلي ما تساوت قرائته في الحسن الكائن باعتبار التساوى (ما طالت قرينته الثانية نحو) قوله تعالى ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ﴾ هذه قرينة ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ﴾ هذه الثانية وهى أكثر في الكلمات مما قبلها فهى أطول (أو) طالت قرينته (الثالثة) فهو ما يلي المتساوى في الحسن أيضاً (نحو) قوله تعالى ﴿خُذُوهُ﴾ هذه قرينة ﴿فَغُلُّوهُ﴾ هذه أخرى وهما متساويان في أن كلا منهما كلمة واحدة ولا عبرة بحرف الفاء المأتى به للترتيب في كونهما من كلمتين (ثم الجحيم صلوه) هذه الثالثة وهى أطول من كل مما قبلها (ولا يحسن أن يولى قرينة) أى لا يحسن أن يؤتى بقرينة بعد أخرى موالية لها (أقصر منها) أى من الأولى (كثيراً) وإنما قال كثيراً احترازاً مما إذا أتى بالقصرى بعد الطولى ولكن قصر الثانية قليل فإنه لا يضرب، وقد ورد في التنزيل كقوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ

(٣) الحاقة: ٣٠-٣١.

(٢) النجم: ١-٢.

(١) الواقعة: ٢٨-٣٠.

والأسجاعُ مبنيةٌ على سكونِ الأعجاز؛ كقولهم: ما أبعدَ ما فات، وما أقربَ ما هو آتٍ.

كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ * أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ^(١) فإن الأولى من تسع كلمات بحرفي الجر والاستفهام والثانية من ست ولم يضر فيؤخذ منه أن الزيادة بالثلاث لا تضر، بخلاف ما إذا قصرت الثانية كثيرا فإنه يقبح؛ لأن السجع قد استوفى أمدّه في الأولى بطوله فاعتبر ذلك الأمد فصار هو أمدّه المطلوب في الأخرى، فإذا أتى بها قاصرة قصرا كثيرا صار السجع كمن يريد الانتهاء إلى غاية ثم يعثر دونها ففاجأه خلاف ما يرتقب وهو مما يستقبح وذلك كما لو قيل خاطبني خليلي وشفاني بكلامه الذي هو كالجوهر النفيس، فاقتضيت به أحسن تنفيس والذوق السليم شاهد بقبح ذلك، ثم أشار إلى أمر يرتكب في اكتساب حسن السجع وبين أنه مغتفر حتى صار أصلا فقال (والأسجاع مبنية على سكون الأعجاز) أى الأصل الذى يرتكب ويغتفر لتحصيل الأسجاع ولتكثرها هو سكون الأعجاز بالوقف ولذلك كثر اكتساب حسن الأسجاع، ولو اعتبر مع الإعراب قل اكتسابه وقل اتفاه، فإذا كانوا يترخصون لحسن المزاجية في الخروج عن موضوع اللفظ كقولهم الغدايا والعشايا بدلا عن الغدوات لمزاجية العشايا فلا يغتفر، والوقف والخروج عن الإعراب لكونه صحيح الاعتبار لاكتساب حسن ازدواج السجع أولى وأحرى ويعنى بالأعجاز أواخر فواصل القرائن فإذا اعتبرت ذلك كثر وجود السجع وذلك (كما فى قولهم ما أبعد ما فات) لأن ما فات من الزمان ومن الحادث فيه لا يعود أبدا (وما أقرب ما هو آت) لأنه لا بد من بلوغه وحينئذ كأن لم ينتظر فصار كالقريب وهذا من السجع عندهم مبنيا على سكون عجز الفاصلتين باعتبار جعل الوصل فى حكم الفصل ولولا ذلك لم يكن من السجع؛ لأن تاء فات لولا الوقف كانت مفتوحة وتاء آت لو أعربت كانت مكسورة

(١) الفيل: ١-٢.

قيل: ولا يقال: في القرآن أسجاع، بل يقال: فواصل.

وقيل: السجع غير مختص بالنثر،

فأخذ مما ذكر أن الاستواء في هيئة حرف السجع لا بد منه إعراباً أو سكوتاً (قيل ولا يقال في القرآن أسجاع). بمعنى أنه ينهى عنه لا لعدم وجوده في نفس الأمر؛ بل لرعاية الأدب ولتعظيم القرآن وتنزيهه عن التصريح بما أصله في الحمام التي هي من الدواب العجم إذ السجع في أصله هو هدير الحمام، ثم نقل لهذا المعنى فلا يصرح بوجوده في القرآن لما ذكر ولكونه من نعمات الكهنة في كثرة أصل إطلاقه أيضاً وقيل إن العلة في أنه لا يقال في القرآن أن الشرع لم يرد فيه الإذن بإطلاقه وفيه نظر؛ لأن الذي ذكروا أنه يتوقف على الإذن الشرعي هو تسميته تعالى باسم اتصف بمعناه فهذا هو الذي قيل فيه بالتوقف على الإذن الشرعي فلا يسمى إلا بما سمي به نفسه من أسمائه الحسنى، وأما نحو هذه الألقاب فلم يقل أحد بتوقف إطلاقها في القرآن على الإذن الشرعي مثل التجنيس والترصيع والقلب ونحو ذلك، ورد بأن القرآن كلام الله فلا يسمى كله ولا جزؤه إلا بما لا إبهام فيه ولا نقصان قياساً على تسميته الذات، والسجع هدير الحمام ونعمات الكهنة ففيه من النقصان ما يمنع من إطلاقه إلا بإذن ويؤيد هذا ما ورد في الحديث من النهي في قوله صلى الله عليه وسلم "أسجعا كسجع الجاهلية"^(١) فتأمل.

(بل يقال) للأسجاع في القرآن، وأعني بالأسجاع هنا الكلم الأواخر من الفقر بناء على ما قال السكاكي من أن السجع يطلق على نفس الكلمة (فواصل) أي: الذي يقال في السجع باعتبار القرآن فواصل ولا تسمى باسم الأسجاع تأدياً كما تقدم، ثم إن مقتضى ما تقدم اختصاص السجع بالنثر حيث قيل إنه في النثر كالقافية في الشعر، وحيث قيل توافق الفاصلتين إذ الفاصلتان مخصصتان في أصلهما بالنثر وحيث أطلقنا على ما في الشعر فتوسع (و) لكن (قيل في السجع غير مختص بالنثر) بل يكون فيه كما

(١) رواه النسائي في "القسماء"، وأبو داود في "الديات".

ومثاله في التَّنْظِمِ قَوْلُهُ [من الطويل]:

تَجَلَّى بِهِ رُشْدِي وَأَثَرْتُ بِهِ يَدِي وَفَاضَ بِهِ ثَمْدِي وَأَوْرَى بِهِ زَنْدِي

تقدم وفي النظم (ومثاله من النظم قوله تجلّى به رشدى)^(١) أى: ظهر بهذا الممدوح
رشدى أى بلوغى للمقاصد بإرشاده وإرفاده وهذه قرينة ذات سجعة في النظم
(وأثرت به يدي) أى: صارت يدي بهذا الممدوح ذات ثروة أى كثرة مال لاكتسابها
منه جاها وإعطاء، وإنما قلنا: جاها؛ لأن اكتساب المال بالجاء أعظم من اكتسابه
بالإعطاء؛ لأن الجاء يفرض على صاحبه من كل جانب وهذه قرينة أخرى في النظم
بسجعتها (وفاض به ثمدي) أى: وفاض بالممدوح ثمدي أى مائي القليل إذ الثمد في
الأصل هو الماء القليل وهذا الكلام عبارة عن كثرة المال فهذه قرينة بسجعتها كالتأكيد
لما قبلها (وأورى به زندي) أى: وصار زندي بهذا الممدوح ذا وري وهذه أيضا سجعة
ففى هذا البيت أربع سجعات موقوفة على الدال والورى خروج النار من الزند ويكنى
به عن الظفر بالمقصود؛ لأن الزند إذا لم يكن ذا وري لم ينل منه المراد وإذا كان ذا
ورى نيل منه، فأورى على هذا فعل ماض وفاعله زندي فهو موافق لما قبله فى كون
فاعله غير ضمير المتكلم، وأما ضبطه بضم الهمزة على أنه مضارع وفاعله ضمير المتكلم
فتصحيف ويأباه الطبع أيضا، والدليل على أنه تصحيف أمران أحدهما عدم مطابقته لما
قبله فى الفاعل فى كونه من طريق الغيبة بسبب كونه ظاهرا فلم يجر الكلام على نمط
واحد وجريانه مع إمكانه أنسب لبلاغة الشاعر، والآخر أن العرف جرى بأن يقال:
أورى أنا زندي؛ على أن يكون المعنى أظفر بالمراد، وأما إباية الطبع إياه فإن فيه الإيحاء
إلى ما ينافى المقام؛ لأن فيه الإيحاء إلى أن عنده أصل الظفر بالمراد ثم استعان بالممدوح
حتى بلغ المقصود وكون زنده لا وري له ثم صار بالممدوح ذا وري أنسب لمقام المدح
من أنه يخرج نار زنده بإعانة الممدوح مع مباشرته الورى بالتسبب، فالعبارة الأولى وهى

(١) البيت لأبي نمام فى شرح ديوانه ص (١١١)، والمصباح ص (١٦٩)، والإشارات (٣٠١)، وشرح
عقود الجمال (١٦٠/٢)، والعمدة (٢٣/٢).

ومن السجع على هذا القول ما يسمّى التشطير؛ وهو جعل كل من
شَطَرَى البيت سَجْعَةً مُخَالَفَةً لِأَخْتِهَا؛

أورى بصيغة المضى تقتضى أنه صار زنده ذا ورى بعد انعدامه، والثانية تقتضى أن له أصل الورى والتسبب وبلغ كماله بالمدوح ولا يخفى أن الأولى على هذا أنسب على أنه يتجه أن يقال معنى أورى على حذف مضاف أصير زندى ذا ورى فيستوى الاعتباران في هذا المعنى، ويحتمل أن يكون وجه التصحيف وإباية الطبع الوجهان معا وهو أقرب من التكلف والتدقيق الذى لا يحتاج إليه والضمائر فى تجلّى به إلخ عادة على نصر فى البيت قبله وهو قوله:

سأحمد نصرا ما حييت وإننى لأعلم أن قد جل نصر عن الحمد^(١)

التشطير:

(ومن السجع على هذا القول ما يسمى التشطير) أى: إذا بنينا على القول بأن السجع مخصوص بالنثر فما يوجد فى النظم مما يشبهه يعد من المحسنات الشبيهة به، وإذا بنينا على هذا القول وهو القول بأنه يوجد فى الشعر فهو قسمان ما لا يسمى بالتشطير وهو الذى تقدم وما يسمى بالتشطير (وهو) أى: السجع المسمى بالتشطير فى الشعر هو (جعل كل من شطرى البيت سجعاً) أى: جعل كل شطر صاحب سجعاً (مخالفة لأختها) أى: مخالفة للسجعة التى فى الشطر الآخر ومن لازم ذلك أن يكون فى كل شطر سجتان متفقتان ضرورة أن السجع موافقة فاصلة لأخرى فى الحرف، فحيث حكم بأن السجعة فى الشطر مخالفة لسجعة الشطر الآخر لزم برعاية شطر السجع أن فى كل شطر سجتين ليتحقق معنى السجع فيه فحينئذ تكون سجتاه مخالفتين لسجعتى الآخر، فالمراد بالسجعة الجنس الشامل لاثنتين من الأفراد فأكثر، وإنما قررناه على تقدير المضاف أى جعل كل من الشطرين صاحب سجعاً لما علم أن السجعة إما توافق فاصلتين أو نفس الفاصلة وبكل تقدير لا يكون الشطر نفس السجعة

(١) البيت لأبى تمام فى ديوانه ص(١١١).

كقوله [من البسيط]:

تَدْبِيرُ مُعْتَصِمٍ بِاللَّهِ مُنْتَقِمٍ لِلَّهِ مُرْتَغِبٍ فِي اللَّهِ مُرْتَقِبٍ
الموازنة

ومنه: الموازنة؛ وهى تساوى الفاصلتين

الذى هو ظاهر العبارة بل هو ذو سجعة، ويحتمل أن يكون لفظ سجعة منصوبا لا على إسقاط مضاف بل بوصف محذوف أى: جعل الشطر مسجوعا سجعة ويحتمل أن يكون أطلق السجعة على مجموع الشطر الذى وجدت فيه تجوزا من إطلاق الجزء على الكل فيصح الكلام بلا تقدير (كقوله) أى: ومثال ما يسمى من السجع تشطيرا قول أبى تمام يمدح المعتصم حين فتح عمورية (تدبير معتصم)^(١) هذه سجعة (بالله منتقم) هذه أختها (لله مرتغب) هذه سجعة الشطر الثانى (فى الله مرتقب) هذه أخت التى قبلها، ولا يخفى أن سجعى الشطر الأول بالميم وسجعى الثانى بالباء فهذا تشطير؛ لأنه جعل سجعى الشطر الأول مخالفتين لأختيهما من الشطر الثانى وقد وجد السجع فى البيت بلا سكون، وبه يعلم أن العدول إلى السكون فى السجع إنما هو عند الحاجة إليه، وقد وصف الممدوح فى البيت بأنه ممن يعتصم بالله أى: يتحصن به تعالى ويتوكل عليه، وينتقم ممن انتقم منه لله، أى: لأجل أخذ حق الله من ذلك المنتقم منه ويرغب فيما عند الله ويرتقب من الله تعالى ثوابه ويرجوه أن يرفع عنه عذابه فهو خائف راج كما هو صفة المؤمنين.

الموازنة:

(ومنه) أى ومن البديع اللفظى (الموازنة) أى النوع المسمى بالموازنة (وهى) أى: الموازنة (تساوى الفاصلتين) والمراد بالفاصلتين هنا ما يعم الفاصلتين فى النشر فهما الكلمتان الأخيرتان فيما يعتبر مزاجا لمقابله فيشمل الكلمتين الأخيرتين فى الفقرتين

(١) البيت لأبى تمام فى ديوانه ص(٢٠)، والمصباح ص(١٦٨)، والإشارات ص(٣٠٢)، وشرح عقود الجمان (١٦١/٢)، والعمدة لابن رشيق (١٢٣/٢).

في الوزن دون التقفية؛ نحو: «وَكَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ وَزَرَابِي مَبْثُوثَةٌ»^(١).

والفقرتان من النثر جزما وهما المرادتان بالفاصلتين فيما تقدم، وقد سبق أن ذلك الإطلاق هو الأكثر والأصل ويشمل الكلمتين الأخيرتين من المصراعين فعلم بهذا أن الموازنة تكون في النثر وفي النظم معا؛ ويدل على ذلك الأمثلة الآتية (في الوزن دون التقفية) أى: الموازنة هي أن تتفق الفاصلتان في الوزن ولا يتفقا في القافية وقد تقدم أن المراد بالتقفية هنا حيثما أطلقت اتفاق مزدوجين في الحرف الأخير ولا يختص ذلك بالقافية الشعرية وذلك (نحو) قوله تعالى «وَكَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ» هذه فقرة «وَزَرَابِي مَبْثُوثَةٌ» هذه أخرى فالفاصلة في الفقرة الأولى مصفوفة وفي الثانية مبثوثة وهما متفقتان في الوزن الشعري دون التقفية ضرورة مخالفة الفاء في الأولى للثاء في الثانية ولا عبرة بهاء التأنيث في التقفية على ما تقرر ذلك في علم الشعر والتقفية هنا تابعة لذلك.

وقوله دون التقفية يحتمل أن يكون على ظاهره كما قررنا أى: يتفقان في الوزن ولا يتفقان في التقفية فيجب في الموازنة عدم الاتفاق في التقفية، وعليه فالموازنة لا تصدق على نحو قوله تعالى «سُرُرٌ مَرْفُوعَةٌ* وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ»^(٢) لوجود التوافق في التقفية وشرط في الموازنة عدم الاتفاق فيها وتباين اللوازم يقتضى تباين الملزومات ويحتمل أن يكون الكلام على تقدير أى يشترط في الموازنة التوافق في الوزن دون اشتراط التوافق في التقفية وإذا لم يشترط فيه التوافق في التقفية جاز أن تكون مع التقفية وعدمها بشرط اتحاد الوزن وعليه فيكون بينها وبين السجع العموم من وجه؛ لأنه شرط فيه اتحاد التقفية بلا شرط اتحاد الوزن فيصدقان في نحو سرر مرفوعة وأكواب موضوعة؛ لوجود الوزن والتقفية معا وينفرد السجع بنحو «مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا* وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا»^(٣) لوجود التقفية فيكون سجعا دون الوزن فلا يكون موازنة وتنفرد الموازنة بنحو ونمارق مصفوفة وزرابي مبثوثة لوجود الوزن فيكون موازنة دون التقفية فلا يكون سجعا.

(٣) نوح: ١٣-١٤.

(١) الغاشية: ١٥-١٦. (٢) الغاشية: ١٤، ١٣.

وإذا تساوى الفاصلتان: فَإِنْ كَانَ مَا فِي إِحْدَى الْقَرِينَتَيْنِ أَوْ أَكْثَرُهُ مِثْلَ
مَا يَقَابِلُهُ مِنَ الْقَرِينَةِ الْآخَرَى فِي الْوِزْنِ، خُصَّ بِاسْمِ الْمِمَّاثِلَةِ؛

وأما ابن الأثير فإن صح ما نقل عنه كان السجع أخص مطلقا من الموازنة لأنه
شرط في السجع التوافق في الوزن والتقفية وشرط في الموازنة التوافق في الوزن دون أن
يشترط الحرف الأخير وهو التوافق في التقفية، فالموازنة عنده هي ما يقع فيه التوافق في
الوزن سواء كان ذلك مع التقفية أو لا فنحو «سُرَّرَ مَرْفُوعَةٌ* وَأَكْوَابٌ مَوْضُوعَةٌ*»
سجع وموازنة ونحو شديد وقريب إذا ختم بهما قرينتان لا يكون من السجع؛ لعدم
التقفية ويكون موازنة لوجود الوزن فقد ظهر على هذا أن السجع أخص؛ لأنه شرط
فيه ما في الموازنة وزيادة سواء خص بالنثر أو عم ولكن على هذا يلزم أن نحو «مَا لَكُمْ
لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا* وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا*» ليس من السجع لعدم الوزن ولا من
الموازنة لذلك أيضا فيخرج عن النوعين وهو غاية في البعد فلعل النقل في نسخة الناقل
لم يحرر عن ابن الأثير فانظره والله أعلم.

ثم أشار إلى تفصيل في الموازنة نحو الذي تقدم في السجع فقال (فإن كان ما في
إحدى القرينتين) من الألفاظ (أو) كان (أكثره) أى: ما في إحدى القرينتين من
الألفاظ (مثل ما يقابله من) الألفاظ في القرينة (الآخرى). بمعنى أنا إن وجدنا جميع ما
في القرينة مساويا لكل ما يقابله من الأخرى أو لم نجد الجميع مساويا بل وجدنا
البعض وكان ذلك البعض أكثر والمساواة تعتبر (في الوزن) ولا يشترط وجود تلك
المساواة في التقفية بناء على أن الموازنة تصدق على ما فيه التقفية كما تصدق على
غيره (خص) هذا النوع من الموازنة وهو ما تساوى المتقابلات في قرينتيه أو جلها
(باسم المماثلة) فقله: خص جواب إن أى: إن كان ما في إحدى القرينتين مثل جميع
المقابل أو مثل جله خص ما كان فيه ذلك باسم المماثلة فيقال هذه الموازنة مماثلة، ثم
الموازنة لا تختص بالنثر كما أشرنا إليه فيما تقدم بل تجرى في الشعر خلافا لما توهمه
بعضهم من اختصاصها بالنثر؛ أخذنا بظاهر قولهم هي تساوى الفاصلتين؛ بناء على أن

نحو: «وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ»^(١)،
وقوله [من الطويل]:

مَهَا الْوَحْشِ إِلَّا أَنْ هَاتَا أَوَانِسٌ قَنَا الْخَطَّ إِلَّا أَنْ تَلَكْ ذَوَابِلُ

الفاصلتين يختصان بالنثر وقد تقدم أنهما قد يطلقان على ما في الشعر توسعا وخلافا لمن زعم اختصاصهما بالشعر، لأنه أنسب بوزنه باسم الموازنة ولما كانت توجد في القبيلين أعنى الشعر والنثر أورد المصنف لهذا النوع منها مثالين: مثال من النثر ومثال من الشعر فأشار إلى مثال النثر بقوله (نحو) «وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ» هذه قرينة «وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» هذه مقابلتها فالكتاب من الأولى موازن للصراط من الثانية بخلاف آتيناهما وهديناهما فهذا مثال لما تساوى فيه الجمل في الوزن ولم يوجد هنا التساوى في التقفية ومثال التساوى في الكل من النثر قوله تعالى ونمارق مصفوفة وزرابى مبثوثة ثم أشار إلى مثاله من النظم فقال (وقوله مها الوحش)^(٢) أى: هى مها الوحش فى سعة الأعين وسوادها وأهدابها وفى جمال أعضائها فالهما جمع مهاة وهى البقرة الوحشية (إلا أن هاتا) أى: لكن هؤلاء (أوانس) يأنس بهن العاشق دون الوحشيات فزدن فى الفضل بهذا المعنى وهن أيضا (قنا الخط) فى طول القد واستقامته والقنا جمع قناة وهى الرمح والخط موضع باليمامة، وهو خط هجر تنسب إليه الرماح المستقيمة (إلا أن تلك) أى: تلك الرماح (ذوابل) جمع ذابل من الذبول ضد النعومة فضللن الرماح بكونهن نواعم لا ذوابل، فالنساء هؤلاء كمها الوحش وزدن بالأنس وكالقنا وزدن بالنضارة والنعومة، فمها من المصراع الأول موازن للقنا من الثانى وأوانس من الأول موازن للذوابل من الثانى وإلا أن فيهما متفق لكن هاتا فى الأول وتلك فى الثانى غير متوازنين فهذا مثال من الشعر لما تساوى فيه الجمل ومثال ما تساوى فيه الكل قول أبى تمام:

(١) الصفات: ١٧-١٨.

(٢) شرح عقود الجمان للمرشدى (١٦٠/٢)، وهو لأبى تمام فى ديوانه ص(٢٢٦)، والبيان ص(١٧١).

القلب

ومنه: القلب؛ كقوله [من الوافر]:

مَوَدَّتُهُ تَدُومُ لِكُلِّ هَوٍ وَهَلْ كُلُّ مَوَدَّتِهِ تَدُومُ

فأحجم لما لم يجد فيك مطمعا وأقدم لما لم يجد عنك مهربا^(١)

ولا شك أن كل لفظ من المصراع الأول موازن لما يقابله من المصراع الثاني والمعنى أن هذا الأسد لما لم يجد فيك لفوتك عليه طمعا في تناولك فأحجم ولما عرف أنه لا ينجو منك أقدم دهشا، بإقدامه تسليم منه لنفسه لعلمه بعدم النجاة لا للشجاعة وهذا النوع وهو تساوى الكل هو الأحسن والتزمه في أكثر مديحه بعض الشعراء كأبي الفرج الرومي من شعراء العجم فجعل مديحه على المماثلة واقتفى أثره في ذلك الأنورى قيل: إن أكثر شعر الفرس على نمطه.

القلب:

(ومنه) أى: ومن البديع اللفظى (القلب) أى النوع المسمى بالقلب وهو أن يكون الكلام بحيث لو عكست قراءته الأولى بأن بدأت بحرفه الأخير ثم بما يليه ثم بما يلى ما يليه وهكذا إلى الحرف الأول كان الحاصل من ذلك العكس هو هذا الكلام بعينه، وهذا القلب يجرى فى النظم والنثر (كقوله) أى: ومثاله فى النظم قوله:

(مودته تدوم لكل هول وهل كل مودته تدوم)^(٢)

ولا شك أنك لو بدأت بالميم الأخيرة من البيت وقرأت منه البيت إلى أوله لوجدت الحاصل هو الموجود أولا لكن مع تبديل بعض الحركات والسكنات وتخفيف ما شدد أولا وتشديد ما خفف أولا وكل ذلك لا يضر فى القلب، فإن الضبط فيه لا عيرة بما كان منه أولا؛ لأن التغيير فى القلب جائز حتى فى قصر الممدود ومد المقصور وحذف الألف وتصويره همزة وتصيير الهمزة ألفا فكل ذلك يصح معه القلب وهذا فى

(١) البيت للبحترى فى شرح عقود الجمان (١٦٠/٢)، والإيضاح ص(٣٣٥).

(٢) البيت للقاضى الأرجاني فى شرح عقود الجمان (١٦٣/٢).

وفى التنزيل: ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ﴾^(١)، ﴿وَرَبِّكَ فَكْبَرٌ﴾^(٢).....

القلب الذى يكون فى مجموع البيت ويلزم من كونه يرجع بالقراءة من الأخير إلى ما قرأ أولا كون مقلوب الشطر الثانى نفس قالب الأول، ومقلوب الأول هو نفس قالب الثانى، ليلزم عود البيت كما كان أولا، وقد يكون القلب فى المصراع كقوله:

أرانا الإله هلالا أنارا^(٣)

فإنك إن صيرت الألف الأخيرة الحاصلة من الوقف همزة وصيرت المقطوعة فى أنارا كالوصلية وصيرت الأولى كالوقفية، وصير المقطوعة فى الإله ألفا والألف فى هلالا مقطوعة كاهمزة؛ لأن ذلك جائز كما تقدم وبدلت بعض السكّنات والحركات جاء القلب تاما (و) مثاله فى النثر قوله تعالى فى التنزيل ﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ﴾ فإنك إن قرأته من الأخير وبدلت بعض الحركات وصيرت المشدد خفيفا والعكس لما تقدم أن المشدد فى هذا الباب كالخفيف جاء القلب وكذلك قوله تعالى ﴿وَرَبِّكَ فَكْبَرٌ﴾ وهو ظاهر، وقد يكون القلب فى المفرد كلفظ سلس وهو بفتح اللام وكسرها فالأول مصدر والثانى وصف والفرق بين تجنيس القلب وبين القلب من وجهين أحدهما أن تجنيس القلب يجب أن يذكر فيه اللفظ الذى هو المقلوب مع مقابله، والآخر أن تجنيس القلب لا يجب أن يكون أحد المتجانسين فيه نفس مقلوب الآخر إذا قرئ من آخره كالقمر والرقم فإن الجمع بينهما تجنيس القلب ولو قرأ أحدهما من آخره على الترتيب لم يكن نفس الآخر بخلاف القلب هنا فيذكر اللفظ المقلوب وحده وحيثما قرئ من آخره كان نفسه كسلس كما تقدم وهذا فى المفرد وأما فى المركب فقد يذكر المقلوبان معا كما فى أرانا الإله هلالا أنارا وقد تقدم فى قوله مودته تدوم لكل هول لكن تجنيس القلب أكثره فى المفرد مع وجوب ذكر مجانسه بخلاف القلب، وإذا جوزنا تجنيس القلب فى المركب جاز أن يدعى تصادقهما فى نحو أرانا الإله هلالا أنارا لوجود المتجانسين قلبا وكلما قرئ أحدهما من آخره صار نفس الآخرة تأمله.

(١) يس: ٤٠. (٢) المدثر: ٣.

(٣) البيت فى شرح المرشدى على عقود الجمان (١٦٣/٢).

التشريع

ومنه: التشريع؛ وهو بناء البيت على قافيتين يصح المعنى عند الوقوف
على كل منهما؛

التشريع:

(ومنه) أى ومن البديع اللفظي (التشريع) أى: النوع المسمى بالتشريع قيل: إن تسميته بهذا لا تخلو من قلة أدب؛ لأن أصل التشريع تقرير أحكام الشرع وهو وصف البارى أصالة ووصف رسوله نيابة، فالأولى على هذا أن يسمى ببعض ما سمي بها من غير هذه التسمية، فإنه يسمى التوشيح وذا القافيتين والتسمية الأخيرة أصرح فى معناها والتوشيح فى الأصل التزين بالآلى ونحوها (وهو) أى التشريع الذى هو التوشيح وذو القافيتين (بناء البيت على قافيتين) أو أكثر بحيث (يصح المعنى) والوزن (عند الوقوف) أى مع الوقوف (على كل منهما) أى: كل من القافيتين اللتين بنى البيت عليهما وأبلغه ما يكون فى جميع القصيدة، وإنما قلنا أو أكثر ليعلم أن البناء على أكثر يسمى التشريع أيضا، وإن كان يلزم من البناء على أكثر وجود البناء على قافيتين إلا أنه حيث اقتصر على ذكر القافيتين ربما يتوهم اختصاص التشريع بهما وزدنا بعد قوله: يصح المعنى، قولنا: والوزن تصريحا، بما يفهم من قوله على قافيتين إذ البناء على القافية يستلزم صحة الوزن ضرورة أن القافية لا تسمى قافية إلا مع الوزن فعلى هذا لا يرد أنه بقى على المصنف ذكره لأنه مفهوم من ذكر القافية، وإنما صرحنا نحن لزيادة الإيضاح فالتشريع حينئذ هو أن يبنى الشاعر أبيات القصيدة جميعها أو بعضها على قافيتين بحيث يصح المعنى والوزن عند الوقوف على كل منهما على أن يكون الوزن مع خصوص كل من القافيتين من بحر غير بحر الأخرى، أو من ضرب غير ضرب الأخرى مع كونهما من بحر واحد، أو يبنى الأبيات على قواف متعددة وإنما لم يذكره المصنف ولم يمثل له؛ لأنه متكلف قليل الوجود، والموجود كثيرا، وعليه تبين القصائد ما يكون من قافيتين (كقوله) أى: ومثال ما يبنى على قافيتين قول الحريرى:

كقوله [من الكامل]:

يَا خَاطِبَ الدُّنْيَا الدُّنْيَا إِلَّهَا شَرَكُ الرَّدَى وَقَرَارَةُ الْأَكْدَارِ

(يا خاطب الدنيا الدنية إلها شرك الردى وقرارة الأكدار)^(١)

أى مقر الكدورات وبعده:

دار متى ما أضحكت من يومها أبكت غدا بعدا لها من دار

غاراتها لا تنقضى وأسيرها لا يفتدى بجلائل الأخطار

فقد جعل لهذه الأبيات وكذا سائر أبيات القصيدة قافيتين إحداهما صاحبة

الروى الذى هو الدال فتكون الأبيات هكذا:

يَا خَاطِبَ الدُّنْيَا الدُّنْيَا ية إلها شرك الردى

دار متى ما أضحكت من يومها أبكت غدا

غاراتها لا تنقضى وأسيرها لا يفتدى

وعليها تكون الأبيات من الضرب الثامن من الكامل والأخرى صاحبة الروى

الذى هو الراء وبها كمل البيت الذى استشهد به المصنف، وعليها تكون الأبيات من

الضرب الثانى من الكامل أيضا، والقافية قيل: إلها هى الكلمة الأخيرة من البيت فتكون

على الاعتبار الأول هى لفظ الردى فى البيت الأول ولفظ غدا فى الثانى ولفظ يفتدى

فى الثالث وتكون على الاعتبار الثانى هى الأكدار فى البيت الأول، ودار فى الثانى

والأخطار فى الثالث، وقيل: هى من الساكن الأخير فى البيت إلى ساكن يليه مع

الحرف الذى هو قبل الساكن الأول أو مع حركته، فهو على الاعتبار الأول من

الكاف فى شرك الردى أو من حركته فى البيت الأول إلى الأخير ومن الكاف أو من

حركته فى أبكت غدا فى الثانى ومن الياء أو من حركته فى يفتدى فى الثالث، وعلى اعتبار

(١) الأبيات لأبى القاسم الحريرى فى المقامة الثالثة والعشرين كما فى شرح عقود الجمان

(١٦٧/٢)، والمثل السائر (٢١٧/٣)، والمصباح ص(١٧٦)، والطراز (٧٢/٢)، ومقامات الحريرى

ص(١٩٢).

لزوم ما لا يلزم

ومنه: لزوم ما لا يلزم؛ وهو أن يجيء قبل حرف الروى -أو ما في معناه من الفاصلة - ما ليس بلازم في السجع؛

.....

حركة ما قبل الساكن فلا مدخل لحرفها في القافية بخلاف اعتبار الحرف وعلى الاعتبار الثانى ظاهرة، وبيان جميع ما قيل فيها وكذا بيان حقيقة الضربين موكول لفن آخر والعادة أن ما يحكى فى فن من غيره يوكل بيانه لمكانه حتى إن التعرض له فى المحكى فيه إذا لم تتوقف مسائل الفن على تصوير تفاصيله يعد من الفضول المنهى عنه، وقد علم مما ذكر أن التشريع يكون بالقافيتين أو أكثر، وقد تقدم أنه لم يعتبر ذا الأكثر؛ لقلته وتكلفه، قيل: ومن لطيف ذى القافيتين نوع يوجد كثيرا فى الشعر الفارسى وهو الذى تكون فيه الألفاظ الباقية بعد القوافى الأولى بحيث إذا جمعت كانت شعرا مستقيم المعنى والوزن ولم يبين هل من شرطه أن يكون الباقى من مجموع ما اعتبرت فيه القافيتان شعرا جميعا حتى لا تفضل لفظة تكون حشوا، أو يكفى فى حسن ذلك وجود شعر من الباقى ولو بيتا ولم يشترط فى المضموم كونه بإحدى قافيتى الأول؛ وهو ظاهر لجواز أن يكون بقافية أخرى.

لزوم ما لا يلزم:

(ومنه) أى: ومن البديع اللفظى (لزوم ما لا يلزم) أى: النوع المسمى بلزوم ما لا يلزم ويقال له الإلزام والتضمين؛ لتضمنه قافيته ما لا يلزمها، والإعنات أى: الإيقاع فيما فيه عنت بفتحتين أى: مشقة وشدة (وهو) أى لزوم ما لا يلزم المسمى بما ذكر (أن يجيء قبل حرف الروى أو) يجيء قبل (ما فى معناه) أى: قبل ما فى معنى الروى (من الفاصلة) بيان لما، وأطلق الفاصلة على الحرف الذى هو فى معنى الروى وهو الحرف الذى تختتم به فاصلة من الفواصل وقوله (ما ليس بلازم فى السجع) فاعل يجيء، يعنى أن لزوم ما لا يلزم هو أن تأتى بحرف قبل الروى أو ما يجرى مجرى الروى من حرف الفاصلة بحرف لا يلزم ذلك الحرف فى السجع، بمعنى أن القوافى أو الفواصل لو

.....

جعلت ذوات أسجاع بأن حولت القوافي عن وزن الشعر وجعلت الفواصل مسجعة لا يلزم الإتيان بهذا الحرف المأتى به قبل ذلك الروى فى القافية، وقيل: ما ختمت به الفاصلة فى النشر فعلى هذا لا يقال كان ينبغى أن يقول هو أن يؤتى بحرف لا يلزم فى السجع الذى يكون فى الفواصل، ولا يلزم فى القوافى التى فى الشعر ليوافق قوله قبل حرف الروى أو ما فى معناه وهو حرف السجع، فكأنه يقول: الإتيان بهذين بما لا يلزم قبلهما؛ لأنه ليس مراده بالسجع الفواصل وإنما مراده أن الفواصل التى هى أعم من السجعة وغيرها وكذا القوافى لزوم ما لا يلزم فيهما هو مجيء حرف آخر قبل ما ختمت هى به لا يلزم ذلك الحرف تلك القوافى ولا تلك الفواصل على تقدير جعلها أسجاعاً، وتحويلها إلى خصوص السجع ومعنى تحويلها إلى السجع جعل جنسها الشامل لغير السجع مخصوصاً بالسجعة، وهذا ولو كان فيه بعض التكلف أحق مما قيل كما سيظهر فمن أورد ما تقدم فلم يفهم مراد المصنف وإن كان ما يذكر هو المتبادر؛ لأن الفواصل والأسجاع من واد واحد فيبقى ذكر القوافى ويدل على أنه ليس مراداً أنه لو أراد ما ذكر لكان المناسب أن يقول: ما ليس بلازم فيهما بالإضمار، والروى فى البيت هو الحرف الأخير من القافية الذى تنسب إليه القصيدة، فيقال هذه القصيدة رائية إن كان حرف قافيتها راء أو لامية إن كان لاما أو دالية إن كان دالا، وهكذا جميع الحروف وهو مأخوذ إما من رويت الجبل إذا فتلته لأنه يجمع بين الأبيات كما أن الفتل يجمع بين قوى الجبل أى: طاقته وهى خيوطه المعدة لفتله، والغالب أن يكون كل منها مجموعاً من عدة خيوط، وإما مأخوذ من رويت البعير إذا شددت عليه الرواء بكسر الراء وهو الجبل الذى يجمع بين الأحمال، لجمع الحرف بين الأبيات أو من رويت إذا شربت حتى أذهبت العطش؛ لأن الحرف إذا وجد فى القصيدة على وجهه أغنى عن طلب غيره، ولذلك كان الإتيان بآخر قبله من لزوم ما لا يلزم ثم المراد بالإتيان بحرف آخر قبل الروى أو قبل ما يجرى مجراه أن يؤتى به فى بيتين أو فى فاصلتين

نحو: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾^(١) [من الطويل]:

سَأَشْكُرُ عَمْرًا إِنْ تَرَخْتُ مَنِّي أَيَادِي لَمْ تُمْنَنْ وَإِنْ هِيَ جَلَّتْ

فأكثر كما سيأتى فى التمثيل؛ لأنه لو لم يشترط وجوده فى أكثر من بيت أو فاصلة لم يخل بيت أو فاصلة منه؛ لأنه لا بد أن يؤتى قبل حرف الروى بحرف لا يلزم فى السجع فقوله مثلا:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل^(٢)

قد جىء قبل الروى بالميم وهى حرف لا يلزم فى السجع، وعليه يكون البيت من هذا النوع وليس كذلك وإنما الإتيان المذكور من هذا النوع إن التزم فى بيتين فأكثر أو فى فاصلتين فأكثر واللزوم فى السجع هو حرف واحد آخر تبنى عليه الفواصل، ولا يشترط بناؤها على حرف آخر يلتزم فيها كما التزم هو فلزوم ما لا يلزم هو لزوم حرف آخر فى بيتين أو فى فاصلتين فأكثر قبل الأخير كما التزم ذلك الأخير وقد فهم من هذا أنه يجرى فى الشعر والنثر فهو فى النثر (نحو) قوله تعالى ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ* وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾ فالراء فى تقهر وتنهر بمنزلة الروى من القافية فى التواطؤ على الختم به وهو كاف فى باب السجع فى الفواصل إذ لا يشترط فيه إلا التواطؤ فى الحرف الواحد وقد جاء قبل تلك الراء فيهما هاء فكان التزام الهاء فى الفاصلتين من التزام ما لا يلزم فيهما؛ لتحقيق السجع بدون تلك الهاء، كما لو ختمت فاصلتين بتقهر ويسخر فإنه سجع ولو اختلفت الحرف الذى قبل الآخر (و) أما التزام ما لا يلزم فى النظم فكـ(قوله: سأشكر عمرا)^(٣) يقال شكرته أى: شكرت

(١) الضحى: ٩-١٠.

(٢) البيت لامرئ القيس فى معلقته المشهورة، وديوانه ص(١١٠)، وشرح عقود الجمان (١٩٢/٢).

(٣) الأبيات لعبد الله بن الزبير فى ديوانه ص(١٤٢)، وهما فى ديوان إبراهيم بن العباس الصولى فى الطرائف الأدبية (١٣٠)، وفى التبيان للطيبى (١٤٧/١)، وشرح عقود الجمان (٥٢/١) ونسبهم إلى أبى الأسود الدؤلى.

فَتَى غَيْرُ مَحْجُوبٍ^(١) الْغَنَى عَنْ صَدِيقِهِ وَلَا مُظْهِرَ الشُّكْوَى إِذَا النَّعْلُ زَلَّتْ
رَأَى خَلَّتِي مِنْ حَيْثُ يَخْفَى مَكَائِهَا فَكَأَنَّهُ قَذَى عَيْنِهِ حَتَّى تَجَلَّتْ

نعمته ويقال شكرت له نعمة فهو يتعدى إلى النعمة بنفسه وإلى صاحبها باللام، وقد يتعدى إلى صاحبها بتقديرها فكأنه هنا يقول سأشكر نعم عمرو (إن تراخت منيتي) أى: إذا تأخرت مدتي وطال عمرى شكرت عمرا أى: أديت حق شكر نعمه بالمبالغة في إظهارها، وفي الثناء عليه بما وخدمته عليها فالمراد بالشكر الموعود به أكمله بالمبالغة، وإلا فقد شكرها بذكرها وحبه عليها وثنائه عليه بما (أيادى) جمع أيدي والأيدى جمع يد وهى النعمة فهو جمع الجمع وهو بدل اشتمال من عمرو بتقدير الرابط أى: سأشكر عمرا أشكر أيادى له (لم تمنن) أى: لا يمنن عمرو بتلك الأيادى ولا يذكرها ممتنا بما (وإن هى جلت) أى: وإن عظمت ما عظمت ويحتمل أن يريد لم تقطع بل تسترسل منه من المن الذى هو القطع فالمعنى أشكر أيادى عمرو التى لم تمنن أى: لم تقطع، أو لم اخلط بمن أى: بذكره لها على وجه المنّة وإن عظمت ما عظمت فإنه لا يقطعها ولا يمن بها (فتى) أى: هو فتى من صفته أنه (غير محجوب الغنى عن صديقه) أى يصل غناه كل صديق له، ولا يستقل به عن الأصدقاء (ولا مظهر الشكوى) أى: وهو غير مظهر الشكوى (إذا النعل زلت) أى: يتحمل بالصبر والتحمل إذا وقعت شدة، أو نزلت محنة وشر، يقال: زلت النعل إذا نزلت مصيبة فزلت النعل كناية عن الوقوع فى الشدة، وصفه بنهاية كمال المروءة وحسن الطبع، وأنه لا يتضعضع للشدائد ولا يشكوها إلا لله تعالى وينزه أخلاءه عن مشاركته فى الشدة ويؤثرهم حيث ترك التشكى لهم بخلوهم عن معاناة مضايقه، وأنه إذا كان فى الغنى لم يستأثر به على الأحياء بل يعمهم به ويكرمهم بالتمتع فى لذائذه على طريقة قوله: إذا افتقر الحر لم ير فقره وإن أيسر الحر أيسر صاحبه (رأى خلتي) بفتح الخاء أى: فاقتي وحاجتي (من حيث يخفى مكانها) ورؤية الخلّة: رؤية آثارها، أو المراد العلم

(١) تصحفت فى المتن إلى (محبوب).

بها وكونه يراها مع أن صاحبها يخفى مكانها بالتجميل وإظهار آثار الغنى يدل على شدة الاهتمام بأمر الأصحاب حتى يطلع على أسرارهم في ضررهم قصدا لرفعتهم (ف) لما رأى خلقي (كانت قذى عينيه) أى كالقذى في عينيه وهو العود الواقع في العين وهو أعظم ما يهتم بإزالته؛ لأنه واقع في أشرف الأعضاء (حتى تجلت) أى: لم تزل الفاقة كالقذى لديه حتى أجلاها أى: أذهبها، فتجلت أى: ذهبت، فقد وصفه بنهاية المروءة حتى إن فاقة أصحابه لديه بمنزلة العود الواقع في أشرف أعضائه حتى يزيلها ويكشفها فتكشفت بإصلاحها بالأيدى النافية لها، وفي هذا الكلام من القوة ما لا يخفى بحرف الروى هو التاء وقد جىء قبله بلام مشددة مفتوحة في هذه الأبيات، والإتيان بها ليس بلازم في السجع فكان من التزام ما لا يلزم، فإنك لو ختمت قرائن فتجلت، ومدت، وحقت، وانشقت ونحوها كان توافق فواصلها في التاء سجعا وإن اختلفت فيما قبلها ومن أمثلة التزام ما لا يلتزم في الشعر قوله:

يقولون في البستان للعين راحة وفي الخمر والماء الذى غير آسن^(١)

إذا شئت أن تلقى المحاسن كلها ففى وجه من تهوى جميع المحاسن

ثم التزام ما لا يلزم إما في الحرف والحركة معا - كالمثالين - وإما في الحرف فقط كما لو ختمت بيتا بتمر وآخر بنمر وأما في الحركة فقط بأن تكون متحدة مع اختلاف الحرف كقوله:

لما تؤذن الدنيا به من صروفها يكون بكاء الطفل ساعة يولد^(٢)

ولا فما يبيكه منها وإنها لأوسع مما كان فيه وأرغد

(١) البيتان للمعري في الإيضاح ص(٢٣٦).

(٢) البيتان لابن الرومى.

وأصلُ الحسنِ في ذلك كله: أن تكونَ الألفاظُ تابعةً للمعاني،

دون العكس.

ولما فرغ مما قصد الإتيان به من البديع اللفظي أشار إلى نكتة تصحح الحسن بهذا البديع فقال (وأصل الحسن في ذلك كله) أى: الأمر الذى لا بد أن يحصل ليحصل الحسن في جميع المحسنات اللفظية كما يقال أصل الجود الغنى، أى: الأمر الذى لا بد أن يحصل ليحصل الجود، وإطلاق الأصل على شرط الشيء صحيح لتوقف المشروط على الشرط كتوقف الفرع على الأصل (أن تكون الألفاظ) أى: الأصل في ثبوت الحسن بما ذكر هو أن تكون الألفاظ (تابعة للمعاني)، وذلك أنه إذا كان المقصود بالذات الحسن المعنوى أى إفادة معنى يطابق فيه اللفظ مقتضى الحال، ويكون فيه فصيحاً فحينئذ يكون الإتيان بالمحسنات اللفظية مقبولا (دون العكس) أى: دون أن يكون الحسن اللفظي أى البديع اللفظي هو الأصل ويكون الحسن المعنوى تابعا له؛ لأنه إذا احتل موجب البلاغة بطل التحسين اللفظي، فهذا الكلام تذكرة لما تقدم من أن وجوه البديع إنما تعتبر بعد وجود البلاغة التى لها تعلق بالمعنى، وبالحسن الذاتى، وعليه يقال ينبغى أن لا تخص المحسنات اللفظية بالذكر، بل وكذلك البديع المعنوى إنما يعتبران وجد الحسن الذاتى المتعلق بالمعنى الأصلى؛ ولكن لما كان الغلط فى التعلق بالمحسنات اللفظية أكثر نبه عليه دون المعنوية هذا إن جعلنا الإشارة لأقرب مذكور، وهو المحسن اللفظي، ويحتمل أن تكون لمطلق البديع فلا يرد ما ذكر، ويلزم من كون المقصود بالذات المعنى، وقصد إفادة ما يطابق الحال كون الألفاظ غير متكلفة بل تأتى بها المعاني حيث تركت على سجيتهما التى تنبغى لها من المطابقة؛ لأن ما لا يقصد بالذات لا تكلف فيه، وإذا لم تتكلف جاء الكلام حسنا وتبعاً؛ لأن مقتضى الحال طلب حسنا ذاتيا فاعتبر فى اللفظ بالأهمية فتكمل كما ينبغى فإذا جاء حسن زائد على الذاتى وهو البديعى

صار ذلك الحسن البديعي تابعا للذاتى فيبقى كل منهما على سجيته وأصله، ولم يتحول الكلام بالنسبة لأحدهما فحسن ويلزم من جعل الحسن اللفظى أو البديعي مطلقا هو المقصود بالذات كون الألفاظ متكلفة مطلوبة ويتحقق فى ضمن ذلك الإخلال بما يطلب للمعان فتكون تلك المطالب غير مرعية فى تلك المعانى، إذ القصد بالذات تلك الألفاظ البديعية وإيجادها لا الحسن المعنوى فرما لم تخل الألفاظ حينئذ من خفاء الدلالة حيث تكون كناية أو مجازا أو من ركافة حيث تكون حقيقة بألا يراعى فيها الاعتبار المناسب، فتصير الألفاظ البديعية فى تلك المعانى كغمد من ذهب ركب على سيف من خشب، وقلائد الدر فى أعناق الخنازير.

وإذا كان الواجب هو أن يكون المقصود بالذات الإتيان بألفاظ تطابق فى دلالتها مقتضى الحال وتفيد معنى يناسب الواقعة الفعلية الخارجية، فلا يشك أن الأحوال التى تساق لها المعنى لا تنضبط لكثرتها فبرعاية المعانى التى تناسب الوقائع على تفاصيلها فيه تظهر البلاغة والقوة، والبراعة، ويتبين الكامل من القاصر، ولهذا يكون الإنسان له قدرة على إيجاد ألفاظ لمعان تحسن تلك الألفاظ فى تلك المعانى بعد إيجادها فيها، وفى أحوال تناسبها، ولكن تلك الأحوال لم تقع بعد بل هى أمور فرضية فتصير رعاية الحال تابعة للحسن اللفظى لأن الحال المناسبة اجتلبت بعد الحسن اللفظى، والواجب كون الحسن اللفظى تابعا لرعاية الحال الواقعة، ومع ذلك لا تكون له قوة على إيجاد ألفاظ لمعان تطابق الحال الحاضرة، والحالة الراهنة، ولهذا لما رتب الخيرى فى ديوان الإنشاء أى: كلف إنشاء معان بألفاظ تطابق بتلك المعانى المدلولة مقتضى الحال وتكون مع ذلك مع بديعياتها عجز وقد كانت له قوة وكمال فى إنشاء ألفاظ لمعان مع بديعياتها تناسب أحوال مقدرة تجتلب كما أراد فقال فيه ابن الخشاب

حينئذ: الحريرى رجل المقامات أى: رجل له قدرة على المعانى المستحسنة المطابقة
للتقدير لا المعانى المطابقة للواقع لأن المقامات حكايات تقديرية فإذا رام إيجاد
البديعيات مع المناسبة البلاغية تأت له بفرض المستحيلات وفرض ما لم يقع وبين هذا
وبين ما إذا أمر أن يكتب فى قضية عينية واقعة ما يناسبها بون بعيد فإن هذا أحص
يلزم من القدرة عليه القدرة على الأول دون العكس؛ لأن الأول من كتابة ما يريد
الإنسان ويخترعه وهو سهل التناول بالتجربة، والثانى من كتابة ما يؤمر به وهو صعب
إلا على الأقوياء، ولهذا استحسن ما قيل فى الترجيح بين الصاحب والصابى أن
الصاحب يكتب كما يريد بتقديره والصابى يكتب كما يؤمر وقد عرفت أن بين
الحالين بونا بعيدا ألا ترى إلى الصاحب، فإنه طلب أن يجانس بين قم — الذى هو فعل
أمر — وقم — الذى هو اسم مدينة — فلما لم يتيسر له معنى مطابق لمقتضى الحال
واقع فى نفس الأمر يكون اللفظ فيه بليغا أنشأ العزل بلا سبب لقاضى تلك البلدة
فكتب إليه أيها القاضى بقم قد عزلناك فقم ففطن القاضى بأنه لا غرض فى المعنى وأنه
لا يناسب حاله وحال الملك فصار الكلام فيه كالهزل فقال القاضى والله ما عزلنى إلا
هذه السجعة فإن قلت عند تقدير الحال نظير الحاضرة فإنشاء ما يطابقها كإنشاء ما
يطابق الحاضرة فلا فرق بين الحالين قلت: هناك اعتباران أحدهما: أن يفرض الحال أولا
فكأنه يقول: كيف تخاطب من وقع له كذا؟ فلا شك أن من له قوة على الأحوال
التقديرية على هذا الوجه عموما تكون له فى الوقائع الحاضرة غالبا، والآخر إيجاد اللفظ
ثم يفرض له ما يطابق ولو لم يقع، وهذا هو الأسهل كما وقع للملك مع القاضى،
وبهذا يعلم أن الحريرى لا ينبغى أن يقال إن عجزه لما ذكر بل الغالب أن ذلك لحياء
عرض أو نحو ذلك وإلا فالأقرب أنه إنما كان يأتى بما يناسب بعض التقدير الذى هو
بمنزلة الإتيان للحالة الراهنة فافهم.

خاتمة: في السرقات الشعرية، وما يتصل بها، وغير ذلك

خاتمة

أى: هذه خاتمة للفن الثالث وليست خاتمة لما ذكر في الكتاب الشامل للفنون الثلاثة إذ لا يرجع معناها إلى ما تشترك فيه الفنون الثلاثة أو ينفع فيها حتى تكون خاتمة لمجموع ما في الكتاب وسنقرر ذلك قريبا ثم بين موضوع هذه الخاتمة بذكر ما يبحث عنه فيها بقوله (في السرقات الشعرية) أى: هذه الخاتمة يبحث فيها عن السرقات الشعرية ببيان كيفية ذلك وبيان المقبول من ذلك وغيره فصار المبحث عنه فيها متوهم الظرفية لها فهي في السرقات الشعرية (و) في (ما يتصل بها) أى: بالسرقات الشعرية كالاقتباس والتضمين والعقد والحل والتلميح، وستأتى معانى هذه الألقاب، ووجه اتصال هذه بالسرقات كون كل من القبيلين فيه إدخال معنى كلام سابق في لاحق (و) هى أيضا في (غير ذلك) أى يذكر في الخاتمة ما ذكر من السرقات وما يتصل بها، ويذكر فيها غيرهما مما فيه حسن غير ذاتي مثلهما وذلك كالقول في الابتداء والتخلص منه إلى غرض آخر، وكالقول في الانتهاء، وذلك ببيان أن هذه المواطن ينبغي أن يعتنى بها، ويزداد الكلام بها حسنا وإنما جمع هذه الأشياء في الخاتمة، ولم يجعلها بابا من البديع أو يجعل كل واحد منها بابا على حدة لوجهين أحدهما أن كلا منهما ليس أمرا يعم كل كلام ويغلب مكان جريانه في كل موطن أما في السرقات فظاهر لخروج النثر، وكذا فيما يتصل بها لاختصاصها بالأخذ عن الغير، وأما في الابتداء والانتهاء والتخلص فلخروج ما ليس في تلك المحال وهذا الوجه بعينه يمكن أن يجعل هو السر في جمعها لاشتراكها فيه، والوجه الثانى أن الحسن فيها دون الحسن في غيرها مع سهولة التناول فلم تجعل بابا لقلة الاهتمام بشأها ويسرها باعتبار غيرها وإن كان الناس يهتمون بأمورها أما في السرقات فلما علم من أن الابتداء أرفع وأصعب من الاتباع وإن كان فيه تغيير ما وكذا فيما يتصل بها، وأما في الابتداء وما والاها فلما علم من أن رعاية تمام الحسن في جميع أجزاء الكلام أعلى وأصعب ويمكن جعل هذا أيضا

هو السر في جمعها، وإنما جعلت هذه الخاتمة المشتملة على ما ذكر من هذا الفن الأخير دون مجموع ما في الكتاب كما جعلها بعضهم لوجهين أحدهما: أن المصنف - وهو من أرباب الفن ومما يقتضى به في مداركه - جعلها في الإيضاح من هذا الفن حيث قال في آخر المحسنات اللفظية هذا ما تيسر لي بإذن الله تعالى جمعه، وتحريره من أصول الفن، يعني: من مسائل هذا الفن الثالث وبقيت أشياء يعني: مما تعد منه يذكرها بعض المصنفين في علم البديع وهو أى: ما يذكره بعض المصنفين قسما أحدهما ما يجب ترك التعرض له أى: ترك عده من هذا الفن وإن ذكره ذلك البعض ووجوب ترك التعرض له إما لكونه غير راجع إلى تحسين الكلام أصلا، وإنما يعد من هذا الفن ما يرجع لتحسين الكلام حسنا غير ذاتي، وهذا قسما؛ لأنه إما راجع إلى تحسين الخط على تقدير كونه فيه حسن كما تقدم في جناس الخط كما في ما بين يشفين ويسقين، ويجرى مجرى هذا أن يؤتى بقصيدة أو رسالة حروفها كلها منقوطة أو كلها غير منقوطة، أو حرف بنقط وحرف بدون، أو كلمة بنقط كل حروفها وأخرى بدون...، وإنما قلنا كذلك؛ لأن هذا يرجع إلى الشكل المرئي لا المسموع والحسن المسموع هو المعتبر، ومع ذلك لا يتعلق به غرض البلغاء غالبا، والثاني من قسمي هذا القسم ما لا يسلم كونه حسنا أصلا بل المعتبرون من الفصحاء جازمون بإخراجه عن معنى الحسن كمؤالة كلمة لمثلها على غرضين؛ كأن تقول جاءني غلام زيد زيد حقيق بالإحسان وكذكر موصوف ثم تذكر له أوصافا عديدة كأن يقال جاءني زيد تاجرا عاقلا كبير السن عالما بالفقه فهذا مما يجوزم بأنه لا يعد من المحسنات، وإما لكونه راجعا إلى تحسين الكلام لكن ذكر فيما تقدم من الإطناب والإيجاز والمساواة فقد تقدم أن بعض تلك الأشياء قد يكون من المحسنات عند كونها لم يعتبر فيها مطابقتها المقضى الحال فذكرها هنا خلو عن الفائدة لتقدم صورتها هنالك نعم، لو ذكرت فيها هذه النكتة وأنها يصح أن تكون من البايين بالاعتبارين حسن؛ لكن لا يختص ذلك بها وأما ذكرها على أنها

اتفاق القائلين إن كان في الغرض على العموم - كالوصف بالشجاعة،
والسخاء، ونحو ذلك - فلا يُعدُّ سرقةً؛

من هذا الفن جزماً فهو خلو عن الفائدة والثاني مما يذكر في هذا الفن مما بقي ما لا بأس بذكره منه لاشتماله على فائدة مع عدم دخوله فيما سبق مثل القول في السرقات الشعرية، وما يتصل بها هذا كلام المصنف مع زيادات تتعلق بمعنى كلامه وهو يدل على أن هذه الأشياء من هذا الفن لقوله بقيت أشياء منه، ولا يضر ذلك بحشه في بعضها وإسقاطها منه؛ لأن كلامه يقتضي تسليمه كون هذه الأشياء المضمومة للخاتمة منه وهذا الوجه كاف أعني كون المصنف عدها منه؛ لأنه من أهل الفن المقتضى بهم في مداركه كما ذكرنا، والوجه الثاني مما يدل على أنها منه ما أشار إليه بقوله غير راجع إلى تحسين الكلام وهو أن هذه الأمور ترجع كما أشرنا إليه أولاً إلى حسن غير ذاتي وكل ما فيه حسن غير ذاتي فهو داخل في حد هذا الفن الثالث، ثم مهد لبيان السرقات وما يقبل منها قوله: (اتفاق القائلين) هو بصيغة التثنية، لا بصيغة الجمع، يعني أنه إذا قال قائلان قولاً، وإنما أعربناه مثنى؛ لأن ذلك يكفي ولا حاجة لزيادة قائل على اثنين في المراد؛ لأن الغرض هو النظر فيما بين كل اثنين باتفاقهما (إن كان في الغرض) الكائن (على) وجه (العموم) بأن يكون ذلك الغرض مما يتناوله ويقصده كل أحد (كالوصف بالشجاعة و) كالوصف بـ(السخاء) وحسن الوجه وبهائه، ونحو ذلك كاعتدال القامة وسعة العين (فلا يعد) الاتفاق على هذا الوجه (سرقة) إذا نظر فيه باعتبار شخصين تقدم أحدهما وتأخر الآخر، وكما لا يعد ذلك الاتفاق سرقة لا يعد استعانة بأن يعتقد أن الثاني منهما استعان بالأول في التوصل إليه، ولا أخذاً بأن يدعى أن أحدهما أخذه من الآخر ولا نحو مما يؤدي هذا المعنى كالانتهاج والإغارة والغصب والمسخ وما أشبه ذلك مما يأتي من الألقاب وإنما قلنا إن هذه الألقاب تؤدي المعنى الواحد لأنها كلها تشترك في الاستناد إلى الغير في التوصل وإنما اختلفت معانيها باعتبار العوارض على ما سيأتي إن شاء الله تعالى وإنما لم يعد الاتفاق في الغرض على العموم

لتقررّه في العقول والعادات. وإن كان في وجه الدلالة؛ كالتشبيه، والجاز، والكناية،

من السرقة وما يرجع إليها (لـ) أجل (تقررّه) أى تقرر ذلك الغرض العام (في العقول) جميعا (و) في (العادات) جميعا فلم يخص ابتداعه بعقل مخصوص حتى يكون غيره آخذا له منه ولا بعادة وزمان حتى يكون أرباب ذلك الزمان مأخوذا منهم وعموم العقول يستلزم عموم العادات والعكس، فالجمع بينهما تأكيد، ولما استوت فيه العقول والعادات اشترك فيه الفصيح والأعجم وهو ضد الفصيح هنا، واستوى فيه الشاعر، والمفحم بفتح الحاء وهو ضد الشاعر أى الذى لا قدرة له على الشعر فلا يكون فيه أحد العقلاء أغلب لتساويهم فيه، ولا أقدم ينقل عنه لعدم اختصاصه به دون من قبله وبعده، ثم الاتفاق في نفس الغرض على العموم يتضمن شيئين:

أحدهما: كون الاتفاق في الغرض لا في الدلالة عليه بل الدلالة عليه من الجهة المعهودة للاتحاد، وهى الدلالة بالحقيقة.

وثانيهما: كون الغرض عام الإدراك فيخرج به الغرض الخاص أى: المعنى الدقيق الذى لا يستخرجه إلا الأذكاء وإن كانت الدلالة عليه بالحقيقة لا بالجاز كما في نحو حسن التعليل فإن قوله:

ما به قتل أعاديهِ ولكن يتقى إخلاف ما ترجو الذئاب

معنى لطيف مدلول عليه بالحقيقة، ومن المعلوم أن الأغراض، أى: المعانى الدقيقة مما يتفاوت الناس في إدراكها، فيمكن أن يدعى فيها السبق أى: الغلبة أو التقدم والزيادة وعدم ذلك، ولكن هذا المعنى لم يتعرض له المصنف هنا؛ لأنه معلوم لا تفصيل فيه، وإنما تعرض لمفهوم الاتفاق في نفس الغرض، وهو اتفاق في الدلالة على الغرض لما فيه من التفصيل، وإليه أشار بقوله (وإن كان) أى: الاتفاق القائلين لا في نفس الغرض، بل (في وجه الدلالة) أى: طريق الدلالة على ذلك الغرض بأن يكون أحد القائلين دل على الغرض بالحقيقة (كالتشبيه) بالنسبة لإثبات الغرض الذى هو ثبوت وجه الشبه، أو فائدته، والآخر كذلك أو دل عليه أحدهما بالتجاوز أو الكناية، والآخر

وكذكر هيات تدل على الصفة؛ لاختصاصها بمن هي له - كوصف الجواد بالتهلل عند ورود العفاة، والبخل بالعبوس مع سعة ذات اليد-:

كذلك، ثم عطف على قوله كالتشبيه قوله (وكذكر هيات) أى: ذكر أوصاف (تدل على الصفة) التى هى الغرض (لـ) أجل (اختصاصها) أى: اختصاص تلك الهيات (بمن) أى: بموصوف (هى) أى: تلك الصفة التى هى الغرض (له) أى لذلك الموصوف؛ فيلزم أن تكون تلك الهيات مستلزمة للصفة التى هى الغرض، والانتقال من الملزوم إلى اللازم كناية؛ فعلم أن ذكر الهيات داخل فيما يقابل الحقيقة الممثل لها بالتشبيه، وذلك المقابل هو مطلق التجوز الشامل للكناية، ثم مثل لذكر الهيات؛ لينتقل منها إلى الغرض فقال (كوصف الجواد) أى ذات الجواد، لا من حيث ما يشعر بالجود (بالتهلل) أى: بكون الوجه فرحا مسرورا (عند ورود العفاة) جمع عاف وهو السائل، فإن هذه الهيات -أعنى- كون الإنسان متهلل الوجه، وكون ذلك التهلل بسبب، وكون ذلك السبب هو ورود السائلين ينتقل منها إلى الوصف بالجود، فالوصف بالهيات لذات الجواد؛ لينتقل منه إلى وصفه بالجود لا بما يشعر بالجود حتى يكون الانتقال غير مفيد، ويجرى مجرى ذلك ذكر الهيئة الواحدة وإنما جمعها باعتبار كون الجمع أظهر، كما فى مضمون المثال، أو باعتبار الوقائع.

(و) كوصف (البخل بالعبوس) وهو تلون الوجه تلونا يدل على الاغتمام عند ورود العفاة (مع سعة ذات اليد) أى: وصفه بالعبوس لأجل ذلك فى وقت وجود سعة ذات اليد، أى: الغنى وكثرة المال فإن ذكر هذه الهيات، أعنى: كونه عبوساً، وكون ذلك عند ورود العفاة، وكون ذلك عند سعة اليد يدل على البخل فهذا من الدلالة الكنائية أيضاً، وإنما قيد بوجود سعة ذات اليد؛ لأن العبوس عند ذلك هو الدال على البخل، وأما العبوس عند الفقر فهو يدل على الجود؛ لأن عبوسه يدل على تأسفه على ما فات من مراتب السخاء بعدم وجدان المال، وأما البخل فهو يرتاح لذلك العذر ويطمئن به، فلا يتصور منه العبوس إذا كان الاختلاف فى وجه الدلالة من حقيقة كشبيه

فإن اشترك الناس في معرفته لاستقراره فيهما^(١)؛ كتشبيه الشجاع بالأسد، والجواد بالبحر، فهو كالأول؛ وإلا جاز أن يدعى فيه السبق والزيادة.

أو تجوز ككناية أو مجاز استعارة أو إرسال (ف) حيثنذ (إن اشترك الناس في معرفته) أى: في معرفة وجه الدلالة (لاستقراره) أى: ذلك الوجه (فيهما) أى في نفوس الناس، وفي عقولهم وعاداتهم، لشيوعه قديما وحديثا حتى صار شيئا تداولته الخاصة والعامة وذلك (كتشبيه) الرجل (الشجاع بالأسد) أى: في الشجاعة (و) تشبيه الرجل (الجواد بالبحر) في الكرم (فهو) أى: فذلك الوجه المتفق عليه العام الإدراك (كالأول) أى كالاتفاق في نفس الغرض العام في أنه لا يعد سرقة ولا أخذا ولا نحو ذلك لتساوى الناس فيه كالأول وقد علم من هذا أن الاتفاق الذى يحصل فيه التفاوت أو عدمه يكون في نفس الوجه كالتشبيه كما ذكر أو كالمجاز المخصوص أو الكناية ولا يراعى عند اختلاف الوجه إلا جهة المعنى كأن يقع فيه التشبيه لشخص ويقع فيه التجوز لآخر فيكون قسماً آخر اختلف فيه الوجه واتفق المعنى فهو إما عام أو خاص والأمور المعتبرة هنا ثلاثة: الاتفاق في المعنى مع اتحاد الوجه، والاتفاق في المعنى مع الاختلاف في الوجه، والاتفاق في الوجه مع اختلاف المعنى، لكن على وجه التشابه كتشبيه الميت المصبوغ بالدم باللابس ثم تشبيه السيف اليباس عليه الدم بالمغمدة فهذه يمكن فيها التفاوت وأما الاختلاف في الوجه والمعنى أو في المعنى فقط لا على وجه التشابه كتشبيه إنسان بالرمح ثم تشبيه الآخر بالادرة^(٢) فيه فلا يكون من هذا القبيل (وإلا) يشترك الناس في معرفة الوجه المعبر به عن المعنى (جاز أن يدعى في) أى: أن يدعى في هذا الوجه من الدلالة بأن يكون مجازا مخصوصا أو كناية أو تشبيها على وجه لطيف (السبق) أى: إذا كان غريبا أمكن ادعاء سبق أى: غلبة أحد الآتين به الآخر بأن يكون أكمل منه وأفضل (والزيادة) أى: وزيادة أحدهما على الآخر فيه بالغلبة والآخر

(١) أى في العقول والعادات، وقد تصفحت إلى (فيها).

(٢) كذا بالأصل المطبوع، ولعل الصواب (بالدرة) وهى العصا، والله أعلم.

وهو^(١) ضَرْبان؛ خَاصِيٌّ في نفسه غريبٌ، وعامِيٌ تُصَرَّفُ فيه بما أخرجهُ

مِنَ الابتذالِ إلى الغرابة؛ كما مر.

أنقص منه ويحتمل أن يراد بالسبق التقدم أى يجوز حينئذ أن يدعى أن أحدهما أقدم والآخر أخذه من ذلك الإقدم (وهو) أى: ما لا يشترك الناس في معرفته من وجه الدلالة على الغرض كالدلالة بالتشبيه والدلالة بالتجوز الخاص (ضربان) أى: نوعان أحدهما (خاصي في نفسه غريب) لا يدركه من ذاته إلا الأذكىاء كتشبيه الشمس بالمرأة في كف الأشل وكالتجوز بإطلاق الاحتباء على ضم العنان الذى في فم الفرس لقربوسه كما تقدم فنحو ذلك غريب لا يدرك إلا بفكر (و) الآخر (عامي) يدركه كل أحد في أصله لكن (تصرف فيه بما أخرجهُ من الابتذال إلى الغرابة كما مر) في تشبيه الوجه البهى بالشمس في قوله:

لم تلق هذا الوجه شمسَ همارنا إلا بوجه ليس فيه حياء^(٢)

فإن تشبيه الوجه البهى بالشمس مبتذل عامي لكن أضاف إلى ذلك كون عدم الحياء من الشمس هو الذى أوجب لها ادعاء المقابلة لهذا الوجه فخرج بذلك عن الابتذال وقد تقدم بسطه وكما في التجوز في إطلاق السيالان على سير الإبل فإنه مبتذل ولكن تصرف فيه بإسناده إلى الأباطح، وإدخال الأعناق فيه فخرج بذلك عن الابتذال وقد تقدم أيضا بسطه، ونحو هذا التقسيم سبق في التشبيه والاستعارة أن منهما الغريب الذى للخاصة والمبتذل العامي الباقي على ابتذاله والمتصرف فيه بما أخرجهُ عن الابتذال كالمثاليين فإن قلت التفاوت في الوجه إن كان غير حقيقة ظاهر، وأما إن كان حقيقة وهو التشبيه فلا غرابة فيه إلا من جهة المعنى فلا يدخل في الغرابة من جهة وجه الدلالة لأن المعنى إن كان غريبا فذاك وإلا أمكن التشبيه من كل أحد بلا تكلف فلا تفاوت فكيف عد التشبيه من هذا القسم؟! قلت يقع في التفاوت من جهة إدراك صلاحية

(١) يعنى النوع الذى لم يشترك الناس في معرفته.

(٢) البيت للمتنبي في ديوانه (١٧٤/١).

فالسرقَةُ والأخذُ نوعان: ظاهرٌ، وغيرُ ظاهرٍ.

أما الظاهر: فهو أن يُؤخذَ المعنى كله، إمّا مع اللفظ كله، أو بعضه،

المعنى له أولاً وأيضاً الدلالة على التشبيه قد تكون بتصرف في الألفاظ وتعتبر الحالة المعهودة للتشبيه كما تقدم في قوله: (لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا) إلخ فيقع فيها التفاوت نعم حسن الدلالة لا ينفك عن غرابة المعنى لا في الحقيقة ولا في المجاز تأمل وذلك كاف في ادعاء السبق والزيادة.

ولما ذكر ما لا يعد من باب السرقَة أشار إلى تقسيم ما هو من باهما سواء كان منها لكونه دقيقاً غير عام الإدراك مع كون وجه الدلالة فيه متحداً بكونه حقيقة أو كان منها لكونه وجه الدلالة التي ليست بشائعة لا من جهة كونه معنى غريباً كما تقدم أن ما عد من السرقَة قسمان فقال وإذا ميزت بين ما يكون من السرقَة وما لا.

نوعا الأخذ والسرقَة:

(فالأخذ والسرقَة) أى: الأخذ الذى هو السرقَة في الجملة من أى قسم هو أعنى سواء كان من قسم وجه الدلالة أو من قسم دقة المعنى فقط (نوعان) أى ينقسم أولاً إلى نوعين:

الأخذ الظاهر:

(ظاهر) بأن يكون لو عرض الكلامان على أى عقل حكم بأن أحدهما أصله الآخر بشرطه المعلوم (وغير ظاهر) بأن يكون بين الكلامين تغيير محجوج في كون أحدهما أصله الآخر إلى تأمل.

(أما) الأخذ (الظاهر) من النوعين (فـ) هو (أن يؤخذ المعنى كله) مع ظهور أن أحدهما مع الآخر وإنما زدنا هذا القيد؛ لأن غير الظاهر فيه المعنى أيضاً إلا أنه مع خفاء والذوق السليم يميز ذلك في الأمثلة وهو حينئذ ثلاثة أقسام لأن أخذ المعنى كله (إما) أن يكون (مع) أخذ (اللفظ كله أو) يكون مع (أخذ بعضه) أى: أخذ بعض اللفظ

أو وحده:

فإن أخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه: فهو مذموم؛ لأنه سرقة محضة، ويسمى نسخاً وانتحالاً؛ كما حكى عن عبد الله بن الزبير

وترك البعض (أو) يكون مع أخذ المعنى (وحده) بدون أخذ شيء من اللفظ أصلاً بل يبدل جميع الكلام بتركيب آخر ولا يدخل في هذا تبديل الكلمات المرادفة بما يرادفها مع بقاء النظم؛ لأنه كما سيأتى في حكم أخذ اللفظ كله، فالمراد بأخذ المعنى وحده تحويله إلى صورة أخرى تركيباً وإفراداً كما سيأتى في الأمثلة، ولا ضرر في المعية الكائنة في قولنا أخذ المعنى كله مع أخذه وحده؛ لأن الصحبة بين المعنى كله ووحدته لا بين المعنى كله وبين نفسه وهو ظاهر.

ثم أشار إلى بيان قبيح هذا القسم أعنى الظاهر وإلى بيان غير قبيحه فقال (فإن أخذ) الأخذ للمعنى كله (اللفظ كله من غير تغيير لنظمه) أى لكيفية الترتيب والتأليف الواقع بين اللفظين أى: بين اللفظ المأخوذ واللفظ المأخوذ منه وذلك بأن يكون كل من اللفظ المأخوذ والمأخوذ منه متحداً نوعاً وعدم تغييره هو اتحاد نوعاً من كل وجه وإنما اختلف شخصه فإن بينهما ترتيباً وتأليفاً متعدداً شخصاً باعتبار الالفاظين وليس مرادنا باللفظين ما وقع فيه التركيب الأول؛ لأنه لا يتعين أن يكون لفظين، ولا ثلاثة حتى يثنى، أو يجمع (فهو مذموم) أى: أن أخذ جميع اللفظ بلا تغيير فذلك الأخذ مذموم (لأنه سرقة محضة) أى: غير مشوبة بشيء آخر ليس للمسروق منه فإن السرقة المحضة أشد في الحرمة من السرقة المشوبة بشيء من غير مال المسروق منه (ويسمى) هذا الأخذ المذموم (نسخاً)؛ لأنه نسخ كلام الغير ونسبه لنفسه وذلك (كما) أى: كالأخذ الذى (حكى) عن عبد الله بن الزبير وهو الشاعر المعلوم وليس المراد به عبد الله بن الزبير ابن العوام الصحابى المعلوم، وإنما المراد به شخص آخر كان قدم على عبد الله بن الزبير الصحابى المعروف فلما حرمه من العطاء قال ابن الزبير أعنى هذا المذكور هنا للسيد عبد الله بن الزبير لعن الله ناقة حملتني إليك فقال له السيد عبد الله بن الزبير

أنه فعل ذلك بقول مَعْن بن أَوْس [من الطويل]:

إِذَا أَنْتَ لَمْ تُنْصِفْ أَخَاكَ وَجَدْتَهُ عَلَى طَرَفِ الْهَجْرَانِ إِنْ كَانَ يَعْقِلُ
وَيَرْكَبُ حَدَّ السَّيْفِ مِنْ أَنْ تُضَيِّمَهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَنْ شَفْرَةِ السَّيْفِ مَزْحَلُ

الصحابي إن وراكبها (أنه فعل ذلك) أي الأخذ الذي روى أن الإنسان المذكور فعله
أي: أوقعه (بقول معن بن أوس) وهو قوله (إذا أنت لم تنصف أخاك)^(١) أي إذا لم تعطه
النصفة بفتح النون والصاد وهي اسم مصدر للإتصاف الذي هو العدل وتوفيه الحق ومعنى إعطاء
النصفة أي: العدل إيقاعه (وجدته) أي: إذا لم تنصفه وجدته (على طرف الهجران) أي
على طرف الذي هو الهجران، فالإضافة بيانية، وكون الهجران طرفا باعتبار أنه مكان
خارج، وطرف عن المكان الأوسط الذي هو المواصله ويحتمل أن تكون الإضافة على
أصلها بأن يجعل للهجران طرفان، والمقام يقتضي أن الذي يكون عليه المظلوم هو
الأبعد، والخطب في ذلك سهل، وكثيرا ما نتعرض لأمثال هذه المباحث؛ لأن بعض
النفوس يصعب عليها الوقوف على حقيقتها (إن كان يعقل) أي: إذا لم تنصفه وجدته
مهاجرا لك مبتدلا بك غيرك رافضا لصحبتك إن كان له عقل يطلب به معالي الأمور؛
لأنه لا خير في صحبة من لا يرى لك ما ترى له، فكيف بمن يظلمك ولا ينصفك وأما
من لا عقل له فيرضى بأدنى الأمور بدلا من أعلاها، فلا يقام له وزن في المعاملات،
ولا يلتفت إليه في التخصيص بالمكرمات (ويركب) ذلك الأخ الذي لم تنصفه (حد
السيف) أي: طرفه القاطع وهو يحتمل أن يراد به الحقيقة على سبيل المبالغة أي: يكون
معك بحيث لو فرض أنه هاجرك لقيه حد السيف، وركبه ركوبا يقطعه لفعل ذلك
بدلا (من أن تضيمه) أي: أن تذله وتظلمه ويحتمل أن يكون كناية عن الشدة والمشقة
أي يركب إذا لم تنصفه مشاق وتأثيرات وإذابات لأن ركوب حد السيف ملزوم
للإذابات والمشاق في الجملة (إذا لم يجد) أي يركب شفرة السيف ليتركك إذا لم يجد
(عن شفرة السيف) أي: عن حد السيف الحقيقي، أو عن الشدائد اللازمة في الجملة

(١) البيتان إنشاد عبد الله بن الزبير، وإنشاد ابن أوس في شرح عقود الجمان (١٧٨/٢)، والإشارات ص (٣٠٦).

لحد السيف على الاحتمالين السابقين (مزحل) يحتمل أن يكون بالراء المهملة أى يركب ما ذكر إذا لم يجد عنه بعدا، وارتحالا، ويحتمل أن يكون بالزاي المعجمة أى بعدا وانفصالا وزوالا وفي القاموس زحل يعنى بالزاي المعجمة عن مقامه كمنع زال، وإنما قلنا إن ابن الزبير المذكور فعل ذلك بقول معن السابق لما حكى أن ابن الزبير المذكور دخل على معاوية رضى الله تعالى عنه فأنشده هذين البيتين فقال له معاوية لقد شعرت بضم العين أى صرت شاعرا بعدى أى: بعد ملاقاتى الأولى يا أبا بكر ثم إن عبد الله بن الزبير المذكور لم يفارق المجلس حتى دخل معن بن أوس المزني على معاوية فأنشد بين يديه قصيدته التى أولها:

لعمرك ما أدرى وإني لأوجل^(١)

أى: لأخاف.

على أينما تعدو المنية أول

أى: لا أدرى الذى تعدو عليه المنية منا قبل الآخر، وإني لأخاف ما يقع من ذلك ثم استمر على إنشاد القصيدة حتى انتهى وفيها هذان البيتان فأقبل معاوية على عبد الله بن الزبير وقال له ألم تخبرني أنهما -أى البيتين- لك؟ فقال: اللفظ له والمعنى لى وبعد هذا فهو أخى من الرضاعة وأنا أحق بشعره، وقول معاوية ألم تخبرني يدل على أنه أخيره أولا بأن البيتين له ويحتمل أن يكون نزل حاله في إظهاره أنهما له ولم ينسبهما لصاحبهما متمثلا بمنزلة الإخبار قيل ولعله لم يقصد بنسبتهما لنفسه الكذب والافتخار بل لعله يريد أنهما لى ومناسبان لحالى، فمعناهما ثابت لدى وعندى، وهذا أيضا هو مراده بقوله المعنى لى أى: أنا الموصوف بمعناهما، وهو معبر بلفظهما عن المعنى الحاصل لى، وقوله وبعد هذا فهو أخى من الرضاعة، وأنا أحق بشعره اعتذار ملحى

(١) البيت لمعن بن أوس في ديوانه ص(٣٩)، وخزانة الأدب (٢٤٤/٨)، وشرح ديوان الحماسة للمرزوقي ص(١٢٦)، وشرح عقود الجمان (١٧٨/٢)، وفيه (لا) بدلا من (ما).

وفي معناه: أن يُبدَلَ بالكلمات كلها أو بعضها ما يرادفها.

يستظرفه أهل المجلس فلا شك أن ابن الزبير المذكور أتى بقول معن كما هو من غير تبديل للفظ ولا تغيير للنظم فهو سرقة محضة.

(وفي معناه) أى وفي معنى ما لم يغير في اللفظ والنظم (أن يبدل) أى: أولاً يغير هيئة اللفظ التركيبية ولكن يبدل (بالكلمات) الإفرادية (كلها أو بعضها ما يرادفها) بأن يأتي بدل كل كلمة بما يرادفها أو يأتي مكان البعض دون البعض بما يرادفه؛ لأن المرادف يتنزل منزلة رديفه فلازم أحدهما من القبح لازم للآخر لسهولة ذلك التبديل فهو يعد أيضاً مذموماً وسرقة محضة ومثال تبديل جميع الألفاظ بالمرادف مع بقاء المعنى والنظم أن يقال في قول الحطيئة:

دع المكارم لا ترحل لبغيها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي^(١)

ذر المكارم لا تذهب لمطلبها واقعد فإنك أنت الأكل اللابس

فقد بدل كل لفظ من التركيب بمرادفه والمعنى لست أهلاً للمكارم والمعالى فدعه لغيرك واقنع بالمعيشة وهو مطلق الأكل والتستر باللباس فإنك تناله بلا طلب يشق كطلب المعالى على أنه لو قيل هكذا لم يخل اللابس مكان الكاسي من قبح الثقل الوزن ومثال تبديل البعض قول طرفة في قصيدته الدالية:

وقوفاً بها صحى على مطيهم يقولون لا تَهلك أسى وتجلد^(٢)

فإنه بيت امرئ القيس ولم يزد فيه على تبديل تجمل بتجلد، ووقوفاً من الوقف الذى هو الحبس بدليل تعديه إلى المطى، لا من الوقوف اللازم أى: نبك حال كون أصحابي واقفين أى حاسبين مطيهم على يقولون لا تَهلك بالحزن، وتجمل أى ادفع ذلك الأسى بالتجمل والصبر، ويجرى مجرى تبديل البعض، أو الكل في القبح بالمرادف تبديله بالضد لقرب تناوله كما لو قيل في قول السيد حسان:

(١) البيت للحطيئة في ديوانه ص(١٠٨)، وفي التبيان ص(٤٧٨)، وشرح المرشدى على عقود الجمان (١٧٨/٢).

(٢) البيت لطرفة بن العبد في ديوانه ص(٢٢)، ط دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت.

وإن كان مع تغييرٍ لنظمه أو أخذ بعض اللفظ، سُمي: إغارةً
ومسَخًا.

فإن كان الثاني أبلغ؛ لاختصاصه بفضيلة:

بيض الوجوه كريمة أحسابهم شم الأنوف من الطراز الأول^(١)
سود الوجوه لئيمة أحسابهم فطس الأنوف من الطراز الآخر

ثم أشار إلى مفهوم قوله من غير تغيير لنظمه بقوله (وإن كان) أخذ اللفظ كله
(مع تغيير لنظمه) أى: لنظم اللفظ، والمراد بتغيير النظم هنا أن يدل على المعنى الأول،
أو على بعضه بوجه آخر بحيث يقال: هذا تركيب آخر سواء كان بتبديل نوع
التركيب كتبديل جملة شرطية مثلاً غيرها، أو بدون ذلك إما مع إفادة المعنى مثلاً
بطريق الزوم إن أفيد أولاً صراحة وهو الأكثر، أو بدون ذلك ويدل على أن هذا هو
المراد ما يأتى من الأمثلة ثم ما يكون بتغيير النظم إما أن يكون مع أخذ كل اللفظ (أو)
مع (أخذ بعض) ذلك (اللفظ) لا كله (سمى) أى: إن كان الأخذ مع تغيير النظم سمي
ذلك (إغارة)؛ لأنه أغار على ما هو للغير فغيره عن وجهه (و) سمي أيضاً (مسخاً)؛
لأنه بدل صورة ما للغير بصورة أخرى، والغالب كونها أقبح والمسخ فى الأصل تبديل
صورة بما هو أقبح منها ثم الكلام الذى هو متعلق هذا الأخذ المسمى بالإغارة ثلاثة
أقسام؛ لأن ذلك الكلام إما أن يكون أبلغ من الأول فيكون مقبولا غير مذموم، أو
يكون أدنى فهو مذموم غير مقبول، أو يكون مثلاً الأول فهو أبعد من الذم وأقرب إلى
القبول، فأشار إلى هذه الأقسام على هذا الترتيب، فقال: (فإن كان) الكلام (الثاني)
أى: الذى هو متعلق الأخذ المذكور (أبلغ) من الكلام الأول المأخوذ منه (لاختصاصه)
أى: لاختصاص الثاني عن الأول (بفضيلة) لم توجد فى الأول كحسن السبك الذى هو
البعد عن أحد التقييدى اللفظى والمعنوى وكالاختصار حيث يناسب المقام
وكالإيضاح لمعنى هو مظنة الغموض وهذا يدخل طرف منه فى حسن السبك البعد عن

(١) البيتان لحسان بن ثابت -رضى الله عنه- فى شرح المرشدى (١٧٨/٢).

فممدوح؛ كقول بشار [من البسيط]:

مَنْ رَاقِبَ النَّاسَ لَمْ يَظْفَرْ بِحَاجَتِهِ
وَقَوْلِ سَلَمٍ [من مخلع البسيط]:

مَنْ رَاقِبَ النَّاسَ مَاتَ غَمًّا^(١) وَفَازَ بِاللَّذَةِ الْجَسُورِ

التقييد وهو ترك الغموض الذى هو ليس من غرابة اللفظ بل كاخلل في اللزوم، وإن شئت قلت يدخل في حسن السبك الاختصار بناء على أنه هو جودة اللفظ في الجملة أو زيادة معنى يناسب المقام لم يوجد في الأول (فممدوح) أى: إن اختص الثاني بمثل بعض هذه الفضائل فذلك الثاني ممدوح مقبول؛ لأن تلك الزيادة أخرجته إلى طرف من فضاء الابتداع وذلك (كقول بشار: من راقب الناس)^(٢) أى راعاهم وحاذرهم فيما يكرهون فيتركه وفيما يبتغون فيقدم عليه (لم يظفر بحاجته) كلها؛ لأنه ربما كرهها الناس فيتركها، لأجلهم فتفتوت مع شدة شوقه إليها (وفاز بالطيبات الفاتك اللهج) أى: من لم يراقبهم ولم يياهم باله فاز بالظفر بالطيبات الحسية كالظفر بالمعشوق والمعنوية كشفاء غيظ النفوس بالأخذ بالثأر وهذا الذى لا يراقب الناس هو الفاتك أى المقدم على القتل، أو غيره من غير مبالاة بأخذ اللهج أى: الملازم لمطلوبه الحريص عليه من غير مبالاة قتلا كان أو غيره (وقول سلم) أى: كقول بشار مع قول سلم الخاسر وسمى خاسرا؛ لأنه ورث مصحفا من أبيه فباعه فاشترى به عودا يضرب به (من راقب الناس مات غما)^(٣) أى: لم يصل لمراده فيبقى مغموما من فوات المراد ويشتد عليه الغم كشدة الموت فقد دل على فوات الحاجة بموت الغم الذى هو أخص منه ولذلك قلنا إن تغيير النظم يكون بالدلالة على المعنى بغير وجهه الأول (فاز باللذة الجسور) والجسور هو الشديد الجراءة فهو بمعنى الفاتك اللهج وهو أصرح في المعنى وأخص.

(١) في المتن (هَمًّا).

(٢) البيت لبشار في ديوانه ص(٦٠)، وأورده الجرجاني في الإشارات ص(٣٠٩).

(٣) البيت لسلم الخاسر في الأغاني (١٩٦/٣)، (٧٢/٧)، وشرح عقود الجمان (٧٨/٢)، والإشارات (٣٠٩).

وإن كان دونه: فمذمومٌ، كقول أبي تمام [من الكامل]:
هَيْهَاتَ لَا يَأْتِي الزَّمَانُ بِمِثْلِهِ إِنَّ الزَّمَانَ بِمِثْلِهِ لَبَخِيلٌ

فالمعنى في البيتين واحد وهو أن من لا يراقب الناس يفوز بالمرغوب ومن راعاهم فاته المطلوب لكن بيت سلم أجود سبكا لدلالته على المعنى بلا حاجة للتأمل بما هو أخص وأفصح وأخصر لفظا كما لا يخفى، وما بين هذين البيتين ظاهر كما ذكروا وفي نفسى أن لفظ الفاتك اللهج أحسن من لفظ الجسور ولفظ الطيبات أحسن من لفظ اللذة.

والاختصار قد يدعى عدم مناسبة لأن الغرض التوصية بترك مراقبة الناس وذلك يناسبه البسط الدال على الاهتمام والتأكيد فانظره.

(وإن كان) الكلام الثانى (دونه) أى دون الأول فى البلاغة والمراد بالبلاغة هنا ما يحصل به الحسن مطلقا لا خصوص البلاغة المعلومة بدليل الأمثلة وإنما يكون دونه بفوات فضيلة وجدته فى الأول (فهو) أى: فالكلام الثانى (مذموم) إذا لم يصحبه شيء يشبه به أن يكون مبتدع الحسن بل هو نفس الأول مع رذيلة إسقاط ما فى الأول من الحسن وذلك (كقول أبى تمام) فى مرثية محمد بن حميد (هيهات)^(١) أى: بعد ما تبين من إتيان الزمان بمثل الممدوح بدليل قوله (لا يأتى الزمان بمثله) أى بمثل هذا المرثى الممدوح (إن الزمان بمثله لبخيل) هو كجواب سؤال مقدر، كأنه قيل: لماذا لا يأتى الزمان بمثله هل لأنه بخيل بمثله أو لاستحالة مثله فقال إن الزمان بمثله لبخيل، فالتأكيد هنا بأن؛ لأن المقام مقام أن يتردد ويسأل هل بخل الزمان بمثله أو لم يبخل؟ بل استحال ولما كان هذا معنى الكلام، وهو يشعر بإمكان المثل، لكن منع من وجوده بخل الزمان، ورد هنا أن الكلام قاصر، وأن صوابه التعبير بما يفيد الامتناع لا بما يفيد الإمكان إلا أنه منع من الوجود عارض هو بخل الزمان، وأجيب بأن بخل الزمان عبارة عن الامتناع،

(١) البيت لأبى تمام فى شرح ديوانه ص(٣٦٣)، والإشارات ص(٣٠٩)، وشرح عقود الجمان (١٧٩/٢).

وقول أبي الطيب [من الكامل]:

أَعْدَى الزَّمَانَ سَخَاؤُهُ فَسَخَا وَلَقَدْ يَكُونُ بِهِ الزَّمَانُ بَخِيلًا

أى: نفى الإتيان، فهو كناية؛ لأن البخل بالشئ يستلزم انتفاء فعله، ويؤيده قوله: لا يأتى الزمان بمثله، فكأنه قال: إن الزمان يستحيل فى حقه الإتيان به، وفيه تعسف، ونسبة التأثير إلى الزمان من الموحّد لا يضر؛ لأن المراد به تلبسه بالفعل، وذم بالفعل أو مدحه به لا يضر من الموحّد أيضاً؛ لأنه ينزل منزلة العاقل المكتسب، وهو يدل على اكتسابه شرعا وطبعاً، فلذلك تجد أهل العلم لا ينكرون الإنكار على الزمان، ولو كان المراد أن الزمان مؤثر حقيقة ثم يذم على تأثيره لكان كفراً، وما ورد "يسب ابن آدم الدهر، وأنا الدهر أقلب الليل والنهار"^(١) يحتمل أن يراد به يسبون الزمان ويعتقدون أنه مؤثر، وأنا المؤثر فى الحقيقة، فكأنهم سبوا المؤثر حين سبوا الزمان من حيث إنه مؤثر تسخطا للأقدار، ويحتمل أن يراد: يتسخطون الأقدار، ويسبون بها الزمان مع علمهم أن لا تأثير له، ولا ينفعهم فى نفى الاسم بالتسخط نسبتهم الأقدار للزمان؛ لأنها لى، وهم يعلمون. وعلى كل حال فساب الدهر على أنه مؤثر مخطئ؛ لأنه إن عني أنه المؤثر دون الإله فظاهر، وإن عني أنه مشارك فكذلك، وإن عني سب مطلق المؤثر فالكفر ظاهر، ويحتمل أن يكون ما ورد على معنى الإنكار على الغافلين مطلقاً، وأنه لا ينبغي أن يسب على الفعل مطلقاً؛ لأنى أنا الفاعل فى الحقيقة، ولكن هذا يعارضه إذن الشرع فى سب المكلف فما ينزل منزلته كهو تأمله.

(وقول أبي الطيب) أى: كقول أبي تمام الذى هو الأصل مع قول أبي الطيب

الذى هو المأخوذ:

(أعدى الزمان سخاؤه فسخا به ولقد يكون به الزمان بخيلاً)^(٢)

(١) رواه البخارى، ولكن بلفظ: يؤذنى ابن آدم، يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدى الأمر، أقلب الليل والنهار".

(٢) البيت للمتنى فى شرح ديوانه (١٩٠/١)، وشرح عقود الجمان (١٧٩/٢)، والإشارات (٣٠٩).

.....
 فقول أبي الطيب: ولقد يكون به الزمان بخيلا، مأخوذ من قول أبي تمام: إن الزمان بمثله لبخيل، وظاهر أن الأول أحسن من الثاني؛ لأن الثاني عبر بصيغة المضارعة، والمناسب صيغة المضى كما دلت عليه الجملة الاسمية في الأول؛ لأن أصلها الدلالة على الوقوع مع زيادة إفادتها الدوام والثبوت، وإفادة الثانية التقليل بظاهر قد مع المضارع، وأيضا المراد أن الزمان كان بخيلا به حتى أعداه بسخائه، فلا تناسب المضارعة؛ إذ لا معنى لكونه جاد به الزمان وهو يبخل به في المستقبل؛ لأنه بعد الجود به خرج عن تصرفه وحمله على معنى ولقد يكون الزمان بخيلا في المستقبل بإهلاكه لما فيه من نظام العالم تكلف لا دليل عليه، ومع ذلك فمصراع أبي تمام أحسن منه، لاستغنائه عن هذا التكلف، فعلى تقدير التصحيح بما ذكر لا يخرج به عن المفضولية، ولا يضر في كونه مأخوذاً منه كون البخيل في الأول متعلقا بالمثل، وكونه في هذا متعلقا بنفس المدوح؛ لأن المصراعين اشتراكا في الحاصل، ولو اختلف الاعتبار؛ إذ الحاصل من الثاني أن وجود هذا المدوح من الزمان لا يكون إلا على الانفراد لبخله به، فلم يوجد منه إلا بسبب خاص، وقد اشترك المعنيان في انفراد وجود المدوح من الزمان وبخله بمثله، وبه يعلم أنه لا يضر في الأخذ بتغاير في المعنى، والتعبير إذا وقع الاشتراك في الحاصل، ولو مع زيادة شيء؛ إذ لو اشترط الاتحاد في المعنى من كل وجه لم يكن المصراع الثاني مأخوذاً من الأول على كل تقدير، مما يفسر به هنا؛ لأننا إن فسرنا البيت الثاني بمعنى أن الزمان كان بخيلا به أولا، ثم أعداه، أى: أعدى الزمان، جود المدوح بأن تعلق به في عدم المدوح، فصار الزمان ساخيا به، ولولا سخاؤه الذى أعدى الزمان لبخل بمثله على الدنيا، ولاستبقاه لنفسه - فهو يفيد أن الذى بخل به أولا هو نفسه، وكلام أبي تمام يفيد أن الذى بخل به هو مثله فالمعنيان مختلفان ولو اتحدا المآل، والحاصل كما قررنا أن البخل به إلا لسبب خاص يفيد البخل به؛ لانتفاء ذلك السبب كما قررنا، والبخل بمثله مع وجوده يفيد البخل به إلا لسبب خاص، وهذا تأويل ابن جني، ويلزم فيه أن قوله أعدى الزمان سخاؤه من باب الغلو كما تقدم في قوله:

حتى إنه لتخافك النطف التي لم تخلق.

لأن الجود لم يوجد قبل وجود الممدوح حتى يعدى الزمان، ولهذا عدل عنه ابن فورجة، وإن فسرناه بما قال به ابن فورجة فرارا من هذا اللازم وهو أن المراد أن الممدوح كان موجودا سخيا، وكان الزمان بخيلا بإظهاره لى وهدايتى له لعزازه أمورهِ عند الزمان، فلما أعدى الزمان سخاء ذلك الممدوح جاد على به، أى: بالاتصال به، والوقوف عليه بعد خفائه عني، فالمعنى: أن الزمان هداى إليه بعد البخل بالهداية فعرفته، وأغنانى كأن المعنى: ولقد كان الزمان بخيلا بإظهاره، وهو مخالف للبخل بإيجاد مثله أيضا، فعلى هذا التقدير أيضا لا يكون مأخوذا من الأول، ولكونه أظهر فى عدم الأخذ لم يتعرض له فى الشرح، ويرجع المعنى على هذا التقدير إلى حاصل واحد أيضا؛ لأنه إذا بخل بإظهار وجوده لى لعزازه فهو بخيل بفائدته اللازمة لوجوده إلا لسبب، فيلزم البخل بوجوده؛ لأن نفى اللازم يستلزم انتفاء الملزوم، فنفى فائدته كنفية باعتباره، فيؤخذ منه أن من شأنه مع فائدته البخل به، إلا لسبب خاص، فيلزم البخل بأمثاله لانتفاء السبب، وأيضا يشتركان فى البخل بالشئ لعزازه فى الجملة، وهو يكفى فى الاتفاق، وإن فسرناه كما تقدم بأن الزمان جاد به، وهو بخيل فى المستقبل بإهلاكه، فهو أظهر فى المخالفة، لكن يرجع إليه على هذا التقدير أيضا؛ لأنهما قد اشتركا أيضا فى عزازه شئ خاص عند الزمان بسبب خاص، ولذلك انفرد حتى بخل بإهلاكه للحاجة إليه وحده، وإن شئت قلت: لأنه يلزم من البخل بإهلاكه دون غيره، أن غيره لا يبخل بإهلاكه لعدم وجود مثل أوصافه فى ذلك الغير، فيلزم أن وجوده منفرد عن الغير فلا يوجد له مثل، فيلزم البخل بالمثل، فقد تقرر بما ذكر وجه رجوع كل من الأوجه الثلاثة فى حاصل المعنى لشئ واحد، فتحصل مما تقرر أن الاتفاق فى حاصل المعنى يصحح هذا الأخذ، ومن توهم أن المخالفة فى الجملة مانعة من الأخذ وأنها موجودة فى أحد هذه التقادير المحتملة دون غير فقد غلط.

وإن كان مثله: فأبعد عن الدم، والفضل للأول؛ كقول أبي تمام
[من الكامل]:

لَوْ حَارَ مُرْتَادُ الْمَنِيَّةِ لَمْ يَجِدْ إِلَّا الْفِرَاقَ عَلَى النَّفْسِ دَلِيلًا
وقول أبي الطيب [من البسيط]:
لَوْ لَا مُفَارَقَةُ الْأَحْبَابِ مَا وَجَدْتُ لَهَا الْمَنَايَا إِلَى أَرْوَاحِنَا سُبُلًا

(وإن كان) الكلام الثاني في الأخذ المسمى بالإغارة (مثله) أى مثل الكلام الأول في البلاغة (ف) هذا الثاني (أبعد من الدم) أى هو حقيق بأن لا يذم بخلاف الكلام الثاني الذى هو أدنى كما تقدم، وإنما قلنا هكذا؛ لأن ظاهر العبارة يقتضى أن ثم بعيدا من الدم، وهذا أبعد منه وليس كذلك، أما الأول فهو أبعد من هذين أن لا يذم، وأما ما يليه فهو مذموم فلا يتصف بالبعد من الدم (و) لكن مع كونه أبعد من الدم إنما (الفضل لـ) لكلام (الأول) لا له (كقول أبي تمام:

لو حار مرتاد المنية لم يجد إلا الفراق على النفس دليلا^(١)
هذا الكلام الأول (وقول أبي الطيب:

لولا مفارقة الأحباب ما وجدت لها المنايا إلى أرواحنا سبلا^(٢)

هذا الثاني ومعنى البيت الأول أن مرتاد المنية، أى: المنية التى ترتاد، أى: تطلب النفس كطلب الرائد للكأ؛ فالإضافة بيانية إذ ليس للمنية مرتاد غيرها، لو حار أى: لو تحير ذلك المرتاد الذى هو المنية فى طلب النفس بسبب خفاء أماكنها عليه، لم يجد ذلك المرتاد دليلا يدل على النفس المطلوبة له إلا الفراق، فجعل دليل المنية على النفس محصورا فى الفراق، أى: فراق الأحبة، وقيد كونه دليلا بحال الحيرة فى طلب النفس، ومعنى البيت الثانى أن مفارقة الأحباب هى الموصلة للمنية عند طلبها للأرواح،

(١) البيت لأبي تمام فى عقود الجمان (١٧٩/٢)، وشرح ديوانه ص(٢٢٨)، ولكن فيه (لو جاء) بدلا من (لو حار).

(٢) البيت لأبي الطيب فى شرح ديوانه (٥٩/١)، وشرح عقود الجمان (١٧٩/٢).

وإن أخذ المعنى وحده سمي: إلاماً

فلولاها ما اتصلت المنية بالأرواح، فيفهم أن المواصلة مانعة من الوصول إلى الأرواح، فالفراق إما أن يكون دليلاً أو جزءاً من الدليل، ومن المعلوم أن المراد بالحيرة في البيت الأول رغبة المنية في النفوس وطلبها لها، وقد علم أن التوصل مطلقاً لا يكون إلا بالطلب، فالتقييد بالحيرة لا يحتاج إليه لوجهين:

أحدهما: أن الطالب للشيء يتحير عند انتفاء الدليل فلا يحتاج لذكر

التحير.

والآخر: ما تقرر من كون المنية لا عدو لها إلا النفوس فهي أبدا طالبة لها متحيرة عند عدم الدليل، وقد اجتمع البيتان على الحاصل، وهو أنه لا دليل للمنية على النفوس إلا الفراق، أما في الأول فواضح وأما في الثاني فإن لولا تفيد أن نفى الفراق بنفى الموصل، كما أشرنا إليه، فلزم انحصار الموصل في الفراق على أنه دليل أو جزء الدليل، فمعنى كل من البيتين يعود إلى معنى الآخر، فما يقال: من أن في الأول الحصر والتقييد بالحيرة، فجاء أبلغ من الثاني لا عبرة به، وقد ظهر أن أبا الطيب أخذ المعنى كله مع لفظ المنية والفراق والوجدان وبذل النفوس بالأرواح، وهما متساويان في البلاغة، فكان الثاني أبعد من الدم.

الإلام والسلخ:

ثم أشار إلى مقابل قوله وإن أخذ اللفظ كله أو بعضه مع تغيير لنظمه وهذا المقابل هو أن يأخذ المعنى وحده كله مع تغيير النظم من غير أن يأخذ اللفظ بعضاً أو كلا، وقد تقدم أن تغيير النظم بوجود غير الدلالة الأولى بحيث يقال هذا كلام وتركيب آخر، سواء كانت الجملتان من جنس الشرطية مثلاً أم لا فقال (وإن أخذ المعنى وحده) دون شيء من اللفظ (سمى) هذا الأخذ (الإلاماً) وهو في الأصل مصدر ألم بالمنزل إذا نزل به، ويعبر به عن القصد إلى الشيء، وسمى به هنا الآخر لنزوله بالمعنى وقصده إياه، والتسمية يكفى فيها أدنى ملاسة.

وَسَلَخًا، وهو ثلاثة أقسام كذلك:

أولها: كقول أبي تمام [من الطويل]:

هُوَ الصُّنْعُ إِنْ يَعْجَلَ فَخَيْرٌ وَإِنْ يَرِثُ فَللرِّثِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ أَنْفَعُ

وقول أبي الطيب [من الخفيف]:

وَمِنْ الْخَيْرِ بَطْءٌ سَيِّئٌ عَنِّي أَسْرَعُ السُّحْبِ فِي الْمَسِيرِ الْجَهَامُ

(و) سمي أيضا (سلخا) لأنه سلخ المعنى عن اللفظ الأول كسلخ الشاة عن الجلد وكشطها عنه، وذلك أن اللفظ يتوهم فيه كونه كاللباس للمعنى من جهة الاشتمال عليه بالدلالة، فأخذ المعنى عنه ككشط الجلد عن صاحبه (وهو) أى: والكلام الذى تعلق هذا الأخذ بمعناه (ثلاثة أقسام كذلك) أى: كالكلام الذى يسمى الأخذ فيه إغارة ومسحاً، فهو أيضا إما أن يكون أبلغ من الأول المأخوذ منه، أو يكون دونه فى البلاغة، أو يكون مثله فيها.

(أولها) أى: أول الأقسام الثلاثة، وهو الذى يكون أبلغ من الأول (كقول:

أبي تمام :

هو الصنع إن يعجل فخير وإن يرث فللرث فى بعض المواضع أنفع)^(١)

هذا الكلام الأول (وقول أبي الطيب:

ومن الخير بطء سيئ عني أسرع السحب في المسير الجهام)^(٢)

هذا الكلام الثانى فقد اشترك البيتان فى أن تأخر العطاء يكون خيرا وأنفع، ولكن بيت المتنبي فيه أجود؛ لأنه زاده حسنا بضرب المثل له بالسحاب، فكأنه دعوى بالدليل إذ كأنه يقول: العطاء كالسحاب فبطء السحاب فى السير أكثر نفعاً، وسريعها وهو الجهام أى السريع سيراً أقلها نفعاً، فكذلك العطاء بطيئه أكثر نفعاً فكان تأخر عطائك أفضل من سرعته، ولا يخفى أن البطء فى السحاب خلاف البطء فى العطاء؛

(١) البيت لأبي تمام فى عقود الجمان (١٧٩/٢) وفى شرح ديوانه ص (١٨١).

(٢) البيت للمتنبي فى شرح ديوانه (٢١٠/١)، وشرح عقود الجمان (١٧٩/٢).

لأنه في السحاب في مسيره، وفي العطاء في عدم ظهوره في زمان انتظاره مع أن الأول يفيد أن الريث، أى: البطء أنفع في بعض المواضع دون بعض، والثاني يفيد أنه من الممدوح لا يكون إلا خيراً، وهو أكد في المدح وأما الأول فيشعر بأنه قد يكون من الممدوح خيراً، وقد لا، فحيث يستحي مثلاً لتأخر العطاء حياء يوجب الزيادة يكون خيراً، وحيث لا يكون مثلاً كذلك لا يكون أنفع بخلاف البيت الثاني، وقوله: هو الصنع، الضمير للشأن، أى: الشأن هو هذا، وهو قوله: الصنع، أى: الإحسان أن يعجل فخيراً، وإن يرث أى يبطئ فقد يكون أنفع، ويحتمل أن يكون عائداً على حاضر في الذهن يفسره الصنع، والجملة بعده مستأنفة، وعود الضمير على ما في الذهن صحيح، إلا أنه تارة يتعين كما في قوله: "هو الهجر حتى ما يلم"، أى: ما ينزل، "خيال" من هذا الذى يهجرنا، "وبعض صدود الزائرین وصال" أى: لم نل ممن هجرنا حتى الصدود؛ لأننا لا نلقاه لا يقظة ولا مناماً، والصدود قد يعد وصالاً بالنسبة لمثل هذا الهجر، وتارة لا يتعين كما في قوله: هو الصنع إن يعجل إلخ، وإنما قلنا: يتعين في قوله هو الهجر؛ لأنه لو جعلناه للشأن احتاج إلى جملة يخير بها عنه، ولا جملة كذلك في قوله هو الهجر إلخ، ومثله ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾^(١) أى: إن الحياة إلا حياتنا الدنيا، ولا يصح أن يكون الضمير للشأن هنا، وهذا الإعراب، أعنى جعل الضمير عائداً على حاضره في الذهن لطيف لا يكاد يتنبه له إلا الأذهان الرائضة، أى: المرتضاة بالإعراب من أئمة العربية؛ لأن التفطن لحاضر ذهننا يلتزم الكلام فيه، ويحسن بحيث يفيد الكلام معه فائدة البيان بعد الإجمال، ويصح به المعنى مما يدق، ولا يتنبه له كل أحد وهو حيث يتأتى الإعراب بضمير الشأن أفضل من الإعراب بالإضمار الشأني؛ وذلك لأن ضمير الشأن خلاف الأصل، لكونه ملازماً للإفراد، وملازماً للإخبار بالجملة، وكونه لازماً للابتداء أو الناسخ فلا يعمل فيه غيرهما، وكونه لا يتبع وعوده على ما بعده،

(١) الأنعام: ٢٩.

وثانيها: كقول البحترى [من الكامل]:

وَإِذَا تَأَلَّقَ فِي النَّدَى كَلَامُهُ أَلْـ مَصْقُولُ خَلَّتْ لِسَانُهُ مِنْ عَضْبِهِ^(١)

وقول أبي الطيب [من البسيط]:

كَأَنَّ أَلْسُنَهُمْ فِي النَّطْقِ قَدْ جُعِلَتْ عَلَى رِمَاحِهِمْ فِي الطَّعْنِ خُرُصَانًا^(٢)

وفائدته التي هي الإجمال ثم التفصيل موجودة في هذا الأخير مع زيادة إفادة حكمين؛ لأن قوله: هو الصنع إن يعجل فخير إلخ يفيد إثبات الصنعة وإثبات ذلك الصنع إن يعجل فكذا، وإن يرث فكذا بخلاف ما لو جعل شأنيا.

وثانيها: أى: ثانی الأقسام الكائنة للكلام الذى فيه أخذ المعنى وحده وهو ما

يكون أدنى من الكلام الأول المأخوذ منه في البلاغة (كقول البحترى: وإذا تألق)^(٣) أى: لمع (في الندى) أى: مجلس الاجتماع للتحديث (كلامه المصقول) أى: المنقح المصفى من كل ما يشينه (خلت) أى: حسبت (لسانه من عضبه) أى: من سيفه القاطع، هذا الكلام الأول (وقول أبي الطيب كأن ألسنهم في النطق)^(٤) أى: عند النطق (قد جعلت على رماحهم في الطعن) أى: عند الضرب بالقنا (خرصانا) مفعول ثان لجعلت، وهو جمع خرص بضم الخاء وكسرها وهو سنان الرمح هذا هو الكلام الثانى، ولا شك أن كلا منهما تضمن تشبيه اللسان بآلة الحرب في النفاذ والمضى، وإن كانت الآلة المعتبرة في الأول السيف والآلة المعتبرة في الثانى الرمح، ولكن بيت البحترى أجود؛ لأنه نسب فيه التألق والصقالة للكلام، وهما من لوازم السيف على حد ذكر المنية والأظفار، فكان في كلامه استعارة بالكناية فيما يتعلق بالمشبه، فازداد بهذا حسنا

(١) العضب: السيف القاطع.

(٢) جمع خرص بالضم والكسر، وهو السنان.

(٣) البيت للبحترى في عقود الجمان (١٧٩/٢).

(٤) البيت للمتنى في شرح ديوانه (٢٢٨/١)، وشرح عقود الجمان (١٧٩/٢).

وثالثها: كقول الأعرابي [من الوافر]:

وَلَمْ يَكْ أَكْثَرَ الْفَتَيَانِ مَالاً وَلَكِنْ كَانَ أَرْحَبَهُمْ ذِرَاعًا

بخلاف كلام المتنبي، مع أن في بيت المتنبي قبحا من جهة أخرى، وهو أن المتبادر من كلامه أن ألسنهم قطعت وجعلت خرصانا، وفيه من القبح ما لا يخفى، وفي الأول أيضا الدلالة على التشبيه بفعل الظن، وهو أقوى من الدلالة بكأن، فإن قلت: ليس في كلام البحتري استعارة بالكناية، وإنما فيه ترشيح بالتشبيه؛ لأن المشبه بالسيف في الحقيقة هو الكلام لا اللسان؛ لأن الموصوف بوجه الشبه وهو النفوذ والتأثير فيما يتعلق به هو الكلام لا اللسان، قلت: على تقدير تسليمه يلزم أن يكون أجود من بيت المتنبي بترشيح التشبيه كما زعمت على أنا لا نسلم أن التشبيه ليس للسان، بل هو باعتبار تلبسه بما يوجب التأثير والمضاء في الأرواح، كالسيف في تلبسه بما يوجب التأثير من الجذ ولا قطع، ولا ينافي ذلك اعتبار الاستعارة بالكناية فيما تحقق به وجه الشبه، وهو الكلام بنسبة لوازم السيف له.

(وثالثها) أي: وثالث الأقسام التي هي للكلام الذي فيه أخذ المعنى وحده، وهو ما يكون مثل الأول المأخوذ منه في البلاغة (كقول) زياد (الأعرابي: ولم يك) ^(١) أي: الممدوح (أكثر الفتیان) أي: الأقران (مالا ولكن كان) هذا الممدوح (أرحبهم) أي: أوسعهم (ذراعا) أي: أسخاهم، يقال: فلان رحب الراحة ورحب الباع ورحب الذراع، بمعنى أنه: سخي، وهو مجاز مرسل من إطلاق اسم الملابس وهو سعة الذراع أو الباع الذي هو مقدار اليدين مع ما يتصلان به، أو الراحة على كثرة المعطى؛ لأن الراحة والذراع والباع بها يحصل المعطى عند قصد دفعه، فإذا اتسع أكثر ما يملؤه فلا يست السعة الكثرة عند العطاء، فأطلقت السعة على الكثرة بتلك الملابس مع القرينة

(١) البيت لأبي زياد الأعرابي في شرح عقود الجمان (١٧٩/٢)، والإشارات ص (٣١٢).

وقول أشجع [من المتقارب]:

وَلَيْسَ بِأَوْسَعِهِمْ فِي الْغِنَى وَلَكِنْ مَعْرُوفُهُ أَوْسَعُ

وأما غيرُ الظاهر: فمنه أن يتشابه المعنيان؛

وهذا هو الكلام الأول، (وقول أشجع: وليس^(١) أى: المدوح الذى هو جعفر بن يحيى (بأوسعهم) أى: بأوسع الملوك (في الغنى) أى: في المال (ولكن معروفه) أى: إحسانه (أوسع) من معروفهم، وهذا هو الكلام الثاني، فقد اتفق البيتان على أن المدوح لم يزد على الأقران في المال، ولكن فاقهم في الكرم وهما متماثلان؛ إذ لم يختص أحدهما بفضيلة عن الآخر، فكان الثاني أبعد من الذم كما تقدم في ثالث أقسام الأول، ولكن لا يخفى أن الأول فاق الثاني في التعبير عن الكرم بطريق التجوز، ولهذا قيل: إن معروفه لا يعجب، وقيل: إن وجه كونه لا يعجب أن المعروف قد يعبر به عن الدبر، فيقال: معروفه أوسع، أى: الشيء المعروف منه كناية عن الدبر أوسع، فاستهجن هذا التعبير لما عهد فيه من هذا المعنى، ولا يخفى أن هذا التوجيه إنما يتجه إن صح الإخبار عن المعروف بقوله: أوسع مراداً به هذا المعنى على وجه الكثرة، وإلا فلا يخفى فساده؛ لوجود المعروف في الكلام البليغ، ولا يعتريه الاستهجان بوجه تأمله.

ولما فرغ من الأخذ بالظاهر وأقسامه شرع في غير الظاهر فقال:

الأخذ غير الظاهر:

(وأما) الأخذ (غير الظاهر فـ) أقسام، ولم يعددها إلى الأبلغ، والأدنى المذموم، والمساوى إلا بعد عن الذم؛ لأن أقسام غير الظاهر كلها مقبولة من حيث ما أخذت ما لعدم ظهورها منه فإن اعترافها رد فمن جهة أخرى خارجة عن معنى الأخذ كما يفيد ذلك قوله فيما يأتي، وأكثر هذه الأنواع يعنى كلها ومقبولة (منه) قسم هو (أن يتشابه المعنيان) أى: معنى البيت الأول المأخوذ منه، ومعنى البيت الثاني المأخوذ بلا نقل

(١) البيت لأشجع بن عمرو السلمي في الأغاني (٢٣٣/١٨)، وشرح عقود الجمان (١٧٩/٢)، والإشارات (٣١٢).

كقول جرير [من الوافر]:

فَلَا يَمْنَعُكَ مِنْ أَرَبٍ لِحَاهُمْ سَوَاءٌ ذُو الْعِمَامَةِ وَالْخِمَارُ

وقول أبي الطيب [من الوافر]:

وَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ قَنَآةٌ كَمَنْ فِي كَفِّهِ مِنْهُمْ خِضَابٌ^(١)

(كقول جرير: فلا يمنعك من أرب) ^(٢) أى: من حاجة تريدها عندهم (لحاهم) فاعل يمنع، أى: يمنع أصحاب اللحي جمع لحية؛ لأنهم في المعنى نساء، وإن كانوا في الصورة رجالا، فلا تمنعك صورتهم مع انتفاء المعنى الذي يقع به المنع، ولذلك قال (سواء) منهم (ذو العمامة و) ذو (الخمار) يعني أن رجالهم ونساءهم متساوون في الضعف، فلا مقاومة للرجال منهم على الدفع عن النساء منهم، هذا هو البيت الأول (وقول أبي الطيب: ومن في كفه منهم قنآة) ^(٣) أى: رمح (كمن في كفه منهم خضاب) أى: صبغ الحناء هذا هو البيت الثاني، وقد اشتبه البيتان في المعنى من جهة إفادة كل منهما أن الرجال لهم من الضعف مثل ما للنساء، إلا أن الأول أفاد التساوى والثاني أتى بآلة التشبيه، والأول عبر عن النساء بذوات الخمار وعن الرجال بذوى العمامة، والثاني عبر عن النساء بذوات الخضاب وعن الرجال بذوى القنآة في أكفهم، والأول أيضا جعل ذلك التساوى علة للأمر بتناول الحوائج لديهم بخلاف الثاني، فإن قلت: قد تقدم في قسم الظاهر أنه لا يشترط فيه التساوى في المعنى من كل وجه، ولا أن يوجد في المعنى المأخوذ لفظ المأخوذ منه، وإنما يشترط الاتحاد في المعنى الحاصل في الجملة، وإن كان بين القائلين اختلاف ما، وهذا المثال لغير الظاهر، كذلك لاشتراك البيتين - كما بينت - في الحاصل الذي هو كون الرجال لهم من الضعف مثل ما للنساء، ولا يضر التعبير المخالف ولا مصاحبة شيء آخر كما في البيت الأول، قلت: الفرق بين الظاهر

(١) القنآة: الرمح.

(٢) البيت لجرير في شرح ديوانه ص(١٤٧)، وشرح عقود الجمان (١٨٠/٢).

(٣) البيت للمتنبي في شرح ديوانه (١٣٧/٢)، وشرح عقود الجمان (١٨٠/٢).

.....
وغيره قد تقدم، وهو أن غير الظاهر لا بد أن يكون بحيث لا يدرك كون الثاني من الأول إلا بتأمل، كما يتضح في الأمثلة بعد، والذوق السليم شاهد بذلك، وأما هذا المثال فوجه الخفاء أن الأول سوى بين مفهوم ذى العمامة والخمار في مصدوقهما، والثاني شبه مفهوم من في كفه خضاب بمن في كفه قناة باعتبار مصدوقهما فيتبادر - قبل التأمل - أن المعنيين لما اختلف المفهوم فيهما مختلفين بخلاف ما تقدم، فالمعنى ظاهر الاتحاد، هذا والحق أن هذا المثال قريب من الظاهر بل ينبغي أن يجعل منه، والمثال الذى فيه التشابه بلا ظهور كقوله:

لقد زادنى حبا لنفسي أننى بغيض إلى كل امرئ غير طائل^(١)

وقوله:

وإذا أتتك مذمتى من ناقص فهي الشهادة لى بأنى كامل^(٢)

فمعنى البيت الأول أن بغض ما ليس بطائل أى: لا فائدة فيه يزيدنى حبا فى نفسى؛ لأننى أعلم بذلك أنه ما أبغضنى إلا لكونه لم يناسب ما فيه من المعانى والأخلاق ما فى، ومعنى الثانى أنه إذا ذممتى ناقص ذميم فى نفسه كان ذمه شهادة بكمالى، ومعلوم أن البغض يستلزم عادة ذم المبغوض، وحب الإنسان نفسه يستلزم إدراك كمالها فالمعنيان مشتبهان فى أمر يعمهما، وإن اختلف مفهومهما، وذلك الذى يعمهما هو أن مباحدة الأرذال وإذابتهم للإنسان تفيد رفعته، لكن لخفاء أخذ أحدهما من الآخر؛ لأن التماثل إنما هو باعتبار هذا الأمر العام الذى يبعد استشعار الأخص منه، فنزلا فيه بمنزلة الأخصين باعتبار الجنس الأعلى جعل الثانى أى: أحذه من خلاف الظاهر، والذوق السليم شاهد بذلك فتأمل.

(١) البيت للطرماح فى الإيضاح ص(٣٤٦).

(٢) البيت لأبى الطيب فى الإيضاح ص(٣٤٦).

ومنه: النقل؛ وهو: أن يُنْقَلَ المعنى إلى معنى آخر؛ كقول البحتري [من

الكامل]

سَلَبُوا وَأَشْرَقَتِ الدَّمَاءُ عَلَيْهِمْ مُحَمَّرَةً فَكَأَنَّهُمْ لَمْ يُسَلَبُوا

وقول أبي الطيب [من الكامل]:

يَسَّ النَّجِيعُ عَلَيْهِ وَهُوَ مُجَرَّدٌ مِنْ غَمْدِهِ فَكَأَنَّمَا هُوَ مُغَمَّدٌ

المنقول:

ولما كان غير الظاهر مشعرا بالحاجة إلى التأمل صح فيه نقل المعنى من مكان إلى آخر، إذ غاية ما فيه زيادة الخفاء ولا ينافيه، فيصح أن ينقل المعنى من نسيب أى: وصف بالجمال يقال نسب بكسر سين المضارع، إذا شبب بامرأة ذكر منها ما يلائم الشبيبة والفتوة إلى مديح وبالعكس، وإلى هجاء وافتخار ونحو ذلك وبالعكس، ونقل المعنى من بعض الثلاثة الأخيرة إلى آخر وبالعكس، وذلك يمكن من الشاعر الحاذق عند قصد اختلاس المعنى وإخفائه؛ فيحتال فيه حتى ينظمه على غير نوعه الأول وعلى غير وزنه وقافيته، فيدخل في غير الظاهر على هذا ما نقل من نوع إلى غيره سواء كان المنقول عنه وإليه مما ذكر أو من غير ذلك.

وإلى هذا القسم -وهو المنقول من محل إلى آخر مطلقا- أشار بقوله (ومنه) أى: من غير الظاهر (أن ينقل المعنى إلى محل آخر) بأن يكون المعنى وصفا، والمنقول إليه موصوف، وقد كان في المنقول وصفا على جهة أخرى (كقول البحتري: سلبوا)^(١) ثيابهم (وأشرفت الدماء) أى: ظهرت الدماء (عليهم) ملابسة لإشراق شعاع الشمس (محمرة) وزاد محمرة لنفى ما يتوهم من غلبة الإشراق عليها حتى تصوير بلون الإشراق البياض (فـ) لما ستروا بالدماء بعد سلبهم صاروا (كأنهم لم يسلبوا) لأن الدماء المشرقة عليهم صارت ساترة لهم كاللباس المعلوم، هذا هو المنقول عنه المعنى (وقول أبي الطيب: يسس النجيع)^(٢)

(١) البيت للبحتري في شرح عقود الجمان (٢/١٨٠)، والإشارات (٣١٣)، والإيضاح (٣٤٧).

(٢) البيت للمتنبي في ديوانه (١/٣٣٧)، والإشارات (٣١٣).

ومنه: أن يكون الثاني أشمل؛ كقول جرير [من الوافر]:

إِذَا غَضِبْتَ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ وَجَدْتَ النَّاسَ كُلَّهُمْ غَضَابًا^(١)

أى: الدم المائل إلى السواد (عليه) أى: على السيف (وهو) أى: السيف (مجرد عن غمده) أى: والحال أن السيف خارج عن الغمد (ف) صار السيف لما ستر بالنجيع الذى له شبه بلون الغمد (كأنما هو مغمد) أى: بمجول فى غمده لستره بالنجيع، كما يستره الغمد، هذا هو المنقول فيه المعنى، فالكلام الأول فى القتلى وصفهم بأن الدماء سترتهم كاللباس، ونقل هذا المعنى إلى موصوف آخر وهو السيف، فوصفه بأنه ستره الدم كستر الغمد، فإن قلت: النقل فيه تشابه المعنيين أيضا، ضرورة أن فى كل من البيتين الدلالة على ستر الشيء بعد تجرده، فلم جعل هذا القسم من غير الظاهر مطلقا، ولم يجعل من قسمه الذى هو تشابه المعنيين قلت فرق بين التشابه بلا نقل كما فى قوله:

سواء ذو العمامة والخمار^(٢)

مع قوله:

ومن فى كفه منهم قناة كمن فى كفه منهم خضاب

ولذلك قيدنا به فيما تقدم، وبين التشابه مع النقل فإن هذا أدق وأخفى، فمن جعله من التشابه ثم جعله من غير الظاهر أراد التشابه الكائن مع النقل تأمله.

الشمول:

(ومنه) أى: ومن غير الظاهر (أن يكون معنى) البيت (الثانى أشمل) وأجمع من

معنى البيت الأول (كقول جرير:

إِذَا غَضِبْتَ عَلَيْكَ بَنُو تَمِيمٍ وَجَدْتَ النَّاسَ كُلَّهُمْ غَضَابًا)

(١) البيت لجرير من قصيدة يهجو فيها الراعى النميرى، ديوانه ص ٧٨، والإشارات ص ٣١٣، وفى المتن

(على) بدلا من (عليك).

(٢) البيت لجرير فى الإيضاح ص (٣٤٧).

وقول أبي نُوَاسٍ [من السريع]:

وَلَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَنْكَرٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ

هذا هو المشمول الأول فقد أفاد بهذا الكلام أن بني تميم ينزلون منزلة الناس جميعا في الغضب فغضبهم غضب جميع الناس ويلزم أن رضاهم هو رضا جميع الناس؛ لأن المتابعة في الغضب تقتضى المتابعة في الرضا؛ لاقتضائه الرياسة المفيدة لذلك، فتحصل منه أنه أقام بني تميم مقام الناس جميعا في أعلى ما يطلب، وأعلى ما يطلب هو رضا الناس جميعا.

(وقول أبي نواس) هارون الرشيد لما سجن الفضل البرمكى غيرة منه حين سمع عنه التناهى في الكرم مشيرا إلى أن في الفضل شيئا مما في هارون وأن في هارون جميع ما في الفضل، وما في العالم من الخصال مبالغة:

قولاً لهارون إمام الهدى عند احتفال المجلس الحاشد
أنت على ما فيك من قدرة فلست مثل الفضل بالواجد
(وليس على الله بمستكر أن يجمع العالم في واحد)^(١)

وروى أنه أطلقه من السجن لما سمع الأبيات، وهذا البيت هو الأشمل، الثانى وهو يفيد أنه أقام المدح مقام جميع العالم لجمعه جميع أوصافه، فهو أشمل مما في بيت البحترى لاختصاصه بإقامة المدوحين مقام الناس في الرضا والغضب، وهو أفاد إقامة واحد مقام جميع الناس في كل شىء، ولا يخفى خفاء الأخذ بينهما، فإنه لولا اعتبار اللوازم الخفية ما فهم انتشاء الأول من الثانى - كما قررنا - ولم يتعرض للعكس وهو أن يكون الأول أشمل مع إمكانه، وكأنه لعدم وجدان مثاله.

(١) الأبيات لأبي نواس، في الإشارات ص (٣١٤)، وشرح عقود الجمان (١٨٠/٢)، وفي ديوانه

ومنه: القلب؛ وهو أن يكون معنى الثاني نقيض معنى الأول؛ كقول
أبي الشَّيْص [من الكامل]:

أَجِدُ الْمَلَامَةَ فِي هَوَاكِ لَذِيذَةً حُبًّا لِدِذْكَ فَلَيْلُمْنِي اللَّوْمُ
وقول أبي الطيب [من الكامل]:

أُحِبُّهُ وَأُحِبُّ فِيهِ مَلَامَةً إِنَّ الْمَلَامَةَ فِيهِ مِنْ أَعْدَائِهِ

القلب:

(ومنه) أى: ومن غير الظاهر (القلب وهو) أى: القلب (أن يكون معنى)
البيت (الثاني نقيض معنى) البيت (الأول) كأن يقرر البيت الأول حب اللوم في المحبوب
لعلة، ويقرر الثاني أنه مذموم لعلة أخرى، فيكون التناقض والتنافي بين البيتين بحسب
الظاهر، وإن كانت العلة تنفي التناقض؛ لأنها مسلمة من الشخصين فيكون الكلامان
غير كذب معاً، ومعلوم أن من كانت عنده العلة الأولى صح الأول باعتباره، ومن
كانت عنده الثانية صح الكلام باعتباره؛ فالتناقض في ظاهر اللفظين، والالتزام باعتبار
العلل والمحال، وذلك (كقوله: أجد الملامة)^(١) أى: اللوم والإنكار على (في هواك
لذيذة) أى: أجد لذلك اللوم فيك لذة، لتناهى حى فيك، حتى صرت أتلذذ بمطلق
ذكرك على أى وجه كان، وإلى هذا أشار بقوله (حبا) أى: إنما وجدتها لذيفة لأجل
حى (لذكرك) على أى وجه كان (فليلمنى اللوم) جمع لائم، وهذا هو الأول المنقوض
(وقول أبي الطيب:

أُحِبُّهُ وَأُحِبُّ فِيهِ مَلَامَةً إِنَّ الْمَلَامَةَ فِيهِ مِنْ أَعْدَائِهِ)^(٢)

وهذا هو الثاني الناقض للأول، وإنما كان اللوم فيه من العدو؛ لأن الحب
يتضمن كمال المحبوب ورفعته، واللوم على أمر فيه تعظيم لأحد، وكمال لا يكون إلا من

(١) البيت لأبي الشَّيْص، أورده الجرجاني في الإشارات ص(٣١٤)، والإيضاح (٣٤٨).

(٢) البيت لأبي الطيب في ديوانه (١/١)، والإشارات ص(٣١٤)، وشرح عقود الجمان (١٨٠/٢).

عدوه المبغض له، وإن كان يمكن أن يكون اللوم رفقا باللموم وإبقاء عليه، لكنه خلاف الأصل بل لا يسمى في الحقيقة لوما، بل عزاء وحملا على التصير بالتقصير، والواو في: وأحب فيه ملامة يحتمل أن تكون واو الحال من غير تقدير المبتدأ على مذهب من يجوز موالة المضارع المثبت واو الحال، أو بتقدير المبتدأ على مذهب من لا يجوز، أى: كيف أحبه مع حى فيه الملامة، فالمنكر في الحقيقة هو مصاحبة تلك الحال لا كونه يحبه، مع مفارقة حبه لمضمون هذه الحال، كما يقال: أتصلى وأنت محدث؟ فالمنكر هو وقوع الصلاة مع الحدث لا وقوع الصلاة من حيث هى، وكما نقول أتكلم وأنت بين يدي الأمير؟ فالمنكر هو كونه يتكلم مع كونه بين يدي الأمير، ويحتمل أن تكون تلك الواو للعطف، والعطف بالواو وإن كان لا يقتضى المعية، لكن يقتضى الاجتماع في الحكم، فحبه وحب اللوم فيه يقتضى عطف أحدهم على الآخر، اجتماعهما في الوقوع من شخص واحد وهو الحكم، وهذا الاجتماع هو محط الإنكار أى: كيف يجتمع حبه وحب اللوم في الوقوع منى؟ وهذا النوع الأحسن فيه بيان العلة، بل لا بد فيه من بيانها؛ لأنه إن لم يبينها فهو دعوى للنقض بلا بينة، وهو غير مسموع، فلو قال هنا: أحبه وأحب فيه ملامة، كان دعوى لعدم الصحة بلا دليل ولا يفيد، بل الكلام المنقوض ينبغى فيه بيان العلة أيضا؛ لأن هذا المنزع أخرج لباب المعارضة والإبطال، وهو يفتقر لدليل التصحيح والإبطال، فناسب الإتيان بالعلة من الطرفين، فلا بد منها إلا أن تكون ظاهرة كقول أبي تمام:

ونعمة معترف جدواه أحلى على أذنيه من نغم السماع^(١)

والمعتفى الطالب، والجدوى النفع، والسماع أريد به ما يحسن سماعه كالعود، ومعنى البيت أن هذا الممدوح لفرط محبته للكرم والإعطاء تصير عنده نغمة السائل لحب سؤاله لإعطائه أحلى من نغمات العود ونحوه، وهذا الحكم علته ظاهرة، وهى

(١) البيت لأبي تمام في الإيضاح ص(٣٤٨)، وشرح المرشدى على عقود الجمان (١٨٠/٢).

ومنه: أن يُؤخذَ بعضُ المعنى، ويضافُ إليه ما يحسنه؛

حب الإعطاء والكرم، فإنه هو السبب في كون نغمة السائل كنغمة العود، وقد ناقضه المتنبي بقوله:

والجراحات عنده نغمات سبقت قبل سيبه بسؤال^(١)

السبب هو العطاء، فقد جعل المتنبي نغمات السؤال عند الممدوح تؤثر فيه وتؤذيه كالجرح، وهو نقيض لاستحسانها، وذلك حيث تسبق تلك النغمة سيبه أى: عطاءه، والعلة أيضا ظاهرة وهى حبه الإعطاء بلا سؤال، فلو سبقت نغمات السؤال عطاءه أثرت فيه تأثير الجرح، فكأنه يقول: إذا كانت نغمة السؤال كالعود عند ذلك الممدوح فهمنا ممدوح النغمة عنده كالجرح؛ لأنه يحب الإعطاء بلا سؤال، فقد تناقض الكلامان وإن اختلفا علة ومحلا، ووجه الكلام الذى هو نقيض للأول مأخوذ من ذلك الأول، فإن المتبادر أن نقيض الشيء ينافيه، لا أنه منه ولا هو هو بعينه، ولم يزد إلا السلب فى الإثبات أو العكس، ونريد بالسلب والإثبات هنا الإتيان بالمنافى فى الجملة، وأيضا نقض الشيء فرع الشعور به، فذلك الشيء هو الحامل على طلب النقيض فقد انتشأ النقيض عن الأول فافهم، وانظر أى: المعنيين أبلغ التلذذ بلومه فى المحبوب، أو بغض اللوم فى المحبوب والأظهر التلذذ باللوم؛ لاقتضائه عدم الشغل عن حبه لعاراض من العوارض، ولو كان منافيا بخلاف بغض اللوم عند سماعه فإنه يقتضى شغل القلب ببغض اللائم والفناء فى الحبيب مطلقا، بحيث لا يحس إلا بحبه أعظم من العداوة بسببه.

الأخذ والتحسين:

(ومنه) أى: ومن غير الظاهر (أن يؤخذ بعض المعنى) من الكلام الأول ويترك البعض، ثم لا يقتصر فى الكلام الثانى على ذلك (و) لكن (يضاف) إلى ذلك البعض المأخوذ (ما يحسنه) من المعانى ومفهوم هذا الكلام أنه إن لم يضاف إليه شىء أصلا فظاهر؛ لأن أخذ المعنى من الأول لا لبس فيه كلا كان أو بعضا، فيعد من الظاهر، وأما

(١) البيت للمتنبي فى الإيضاح ص(٣٤٨)، وشرح المرشدى (٢/١٨٠).

كقول الأفوه [من الرمل]:

وَتَرَى الطَّيْرَ عَلَى آثَارِنَا رَأَى عَيْنٍ ثِقَةً أَنْ سَتُمَارُ

وقول أبي تمام [من الطويل]:

وَقَدْ ظَلَلْتُ عَقْبَانُ أَعْلَامِهِ ضَحَى بَعِيقَانِ طَيْرٍ فِي الدِّمَاءِ نَوَاهِلِ

إذا أضيف إليه ما لا يحسنه فالزيادة كالعدم فيكون المأخوذ ولو قل لا لبس فيه أيضا، فيصير من الظاهر بخلاف البعض مع تزيينه بما أضيف إليه، فإن ذلك يخرج عن سنن الاتباع إلى الابتداع، فكأنه مستأنف فيخفى، ثم مثل لما ذكر وهو أن يؤخذ البعض مع إضافة ما يحسن به إليه فقال (كقول الأفوه: وتري الطير على آثارنا)^(١) أى: تبصر الطير وراءنا تابعة لنا (رأى عين) أى: معاينة، وإنما أكد قوله: ترى، بقوله رأى عين، لئلا يتوهم أنها بحيث ترى بالنسبة لمن أمعن النظر بتكلف لبعدها، ولئلا يتوهم أن المعنى أنها لما تبعتنا كأها رثيت، ولو لم تر لبعدها؛ لأنه يقال: ترى فلانا يفعل كذا، بمعنى أنه: يفعله، فهو بحيث يرى في فعله لولا المانع.

(ثقة) مصدر، بمعنى اسم الفاعل وهو حال من الطير أى: تراها حال كونها واثقة، ويحتمل أن يكون مفعولا من أجله من العامل المتضمن للمجرور الذى هو على آثارنا، أى: ترى الطير كائنة على آثارنا؛ لأجل وثوقها (أن ستمار) فكان ثقة على هذا جوابا لسؤال مقدر؛ إذ كأنه قيل لماذا كانت الطيور على آثاركم؟ فقال: كانت على آثارنا وتبعتنا لثقتها بأن ستمار، أى: بأنها ستطعم من لحوم القتلى، يقال: ماره أتاها بالميرة، أى: الطعام وأطعمه إياه، هذا هو المأخوذ منه (وقول أبي تمام: وقد ظللت)^(٢) بالبناء للمجهول (عقبان) نائب فاعل ظللت، أى: ألقى الظلل على عقبان (أعلامه ضحى) وإضافة عقبان إلى الأعلام من إضافة المشبه به إلى المشبه أى: الأعلام التى هى كالعقبان فى تلونها وفخامتها، فالمراد بالعقبان: الأعلام نفسها، وقيل: الإضافة

(١) البيتان للأفوه الأزدي فى الإشارات ص (٣١٤)، وعقود الجمان (١٨٠/٢).

(٢) البيت لأبي تمام فى ديوانه ص (٢٣٣)، والإشارات (٣١٤)، وشرح عقود الجمان (١٨٠/٢).

أَقَامَتْ مَعَ الرَّايَاتِ حَتَّى كَانَتْهَا مِنْ الْجَيْشِ إِلَّا أَنَّهَا لَمْ تُقَاتِلْ
فَإِنَّ أَبَا تَمَّامٍ لَمْ يَلِمَ بِشَيْءٍ مِنْ مَعْنَى قَوْلِ الْأَفْوَهِ: "رَأَى عَيْنٌ"،

على أصلها من مباينة الأول للثاني، والمراد بعقبان الأعلام الصور التي على حد الأعلام من ذهب أو فضة أو غيرها، وهذا يتوقف على أن تلك الصور صنعت على هيئة العقبان ولم يثبت (بعقبان) متعلق بظلمت أي: ظلمت عقبان الأعلام بعقبان (طير) لأنها لزمتم فوق الأعلام، فألفت ظلها على الأعلام، ومن وصف عقبان الطير أنها (في الدماء نواهل) أي: نواهل في الدماء، ونواهل جمع ناهل اسم فاعل من نهل إذا روى ضد عطش، وهذه الحال يحتمل أن تكون على طريق التقدير أي: يؤول أمرها حال تظليلها الأعلام إلى أن تكون بعد أن تضع الحرب أوزارها، أو بعد وقوع القتلى، أو لها نواهل في الدماء، فكأنه يقول: ظللناها لرجائها النهل في الدماء، ويحتمل أن تكون حقيقة، وأنها تلزم الأعلام حال كونها قد نهلّت في الدماء، ويلزم أنها شبتت من اللحوم وإنما لزمتم حينئذ لتتوقى لحوم القتلى المتأخرة بعد شبعها من الأوائل والأول أنسب بحال الطير (أقامت) تلك العقبان (مع الرايات) أي: الأعلام وثوقاً بأنها ستطعم لحوم القتلى ثانياً أو ابتداء على التقديرين (حتى كأنها * من الجيش) أي: لزمنا الرايات، حتى صارت من شدة اختلاطها برؤوس الرماح والأعلام من أفراد الجيش، ومن أجزائه فلما صارت كأنها من أفراد الجيش حسن أن يقدر أنها أعانت الجيش وقاتلت معه فلذلك استدرك فقال (إلا أنها لم تقاتل) أي: لكنها لم تباشر القتال، ثم بين ما أسقطه أبو تمام من المعنى الكائن في البيت المأخوذ منه، وما زاده فحسن به أتى به من ذلك المعنى بقوله (فإن أبا تمام) أي: إنما كان كلام أبي تمام بالنسبة لكلام غيره الساق مما ذكرناه لأن أبا تمام (لم يلم) أي: لم ينزل ولم يأت (بشيء من معنى قول الأفوه: رأي عين) السدال على كمال قرب الطير من الجيش بحيث ترى عياناً لا أنها ترى على سبيل التخيل، بأن يكون ثم من البعد ما يوجب الشك في المرئي هل رئي أم لا؟ أو يوجب عدم الإبصار فيعود معنى الرؤية إلى ظن الوجود، أو تيقنه.

وقوله: "ثقة أن ستمار"، ولكن زاد عليه بقوله: "إلا أنها لم تقاتل"،

وكون الطيور قريبة بحيث ترى معاينة يدل على أن كمال شجاعتهم وقتلهم للأعداء عادة مستمرة، حتى صارت الطيور عند التوجه تتيقن ذلك، وهوى إلى قرب النزول؛ لأن ما سيحصل عندها لاعتياده كالحاصل، ولا ألم بشيء من معنى قوله ثقة أن ستمار الدال على مثل ما دل عليه رأى عين بل هذا أصرح في الدلالة؛ لأن قربها بحيث ترى أنها هو للثقة بالميرة، والثقة لاعتياذ ذلك، وكونه معتادا يدل على كمال الشجاعة والجرأة على القتل، فكلا المعنيين يؤكد المقصود الذى هو الوصف بالشجاعة ويفيده، واعتراض قول المصنف أن أبا تمام لم يلم بمعنى رأى عين بأن قوله ظللت بعقبان طير، يفيد قرب الطير من الأعلام ولذلك وقع ظلها عليها، إذ لو بعدت عن الجيش ما وقع ظلها على الرايات، ورد بأن وقوع الظل لا يستلزم القرب بدليل أن الظل للطير يمر بالأرض أو غيرها ويحسن، وإن كان الطير فى الجو بحيث لا يرى.

والحق أن وقوع الظل لا يستلزم القرب كما قيل: لصحة أن يبعد الطير فى الجو ويظهر ظله، وأما عدم استلزامه للرؤية فمحل نظر؛ لأن الظل يضمحل بالبعد الكثير الذى يوجب عدم الرؤية؛ ولذلك لم تحفظ رؤية الظل من غير رؤية صاحبه.

وعلى هذا إذا كانت رؤية العين لا تستلزم القرب المفرط استوى المعنيان، واعتراض أيضا بأن قوله: حتى كأنها من الجيش، قد يقال إن فيه إماما بمعنى قوله رأى عين فإنها إنما تكون من الجيش إذا كانت قرية منهم مختلطة معهم، وإلا فالمنفصل عن الشيء البعيد عنه لا يعد من أفراد، ويزيد هذا تأكيدا قوله: أقامت مع الرايات؛ لأن صحة الرايات فى المكانية تستلزم القرب، فلو جزم بأنه إمام بمعنى رأى العين كان صوابا.

(ولكن) أى: أن أبا تمام لم يلم بشيء مما ذكر، ولكنه (زاد عليه) أى: على الأفوه زيادة محسنة للمعنى المأخوذ من الأفوه وهو تساير الطير على آثارهم، ووجودها معهم عند الزحف وفى وقته (بقوله) أى: زاد عليه بأمور ثلاثة أحدها قوله (إلا أنها لم تقاتل

وبقوله: "في الدماءِ نواهِلٍ"، وبإقامتها مع الراياتِ حتى كأنها من الجيش، وبها
يتمُّ حُسْنُ الأول.

وبقوله) أى: وثانيها قوله (في الدماءِ نواهِلٍ وبإقامتها) أى: وثالثها قوله: أقامت (مع
الراياتِ حتى كأنها من الجيش وبها) أى: وهذه الزيادة الأخيرة من كلام المصنف وهي
إقامتها مع الراياتِ حتى كأنها من الجيش (يتم حَسَن) القول (الأول) في كلام المصنف
أيضا وهو قوله إلا أنها لم تقاتل لأنه لو لم يقل أقامت مع الراياتِ حتى كأنها من الجيش
بل قال:

لقد ظلمت عقبان أعلامه ضحى بعقبان طير في الدماءِ نواهِلٍ

ثم قال إلا أنها لم تقاتل لم يحسن، وكذا لو قال: أقامت مع الراياتِ إلا أنها لم
تقاتل لم يحسن ؛ لأن الاستدراك إنما يحسن فيما من شأنه أن يتوهم فيه خلاف
المستدرك، والذي يتوهم معه خلاف المستدرك مما ذكر هنا هو أنها أقامت مع الراياتِ
حتى صارت معدودة من الجيش مظنونة منه، بناء على أن كأن في قوله: كأنها من
الجيش لظن الوقوع، ويكون ادعائيا هنا أو أنها شبيهة بأفراد الجيش بناءً على كأن
للتشبيه أى: كأنها فرد من أفراد الجيش، فيحسن توهم كونها تقاتل، حيث ظنت من
الجيش، أو حيث شبهت بفرد من أفرادها، إذ من جملة ما يحتمل من أوجه الشبه كونها
مقاتلة وقد تقدمت الإشارة لهذا.

فإذا حسن تخيل قتالها حسن استدراك أنها لم تقاتل، وأما كونها مع الراياتِ
نواهِلٍ في دماء القتلى وتظليلها الأعلام فلا يحسن معه تخيل قتالها، كالجيش إذا نظر إلى
ما ذكر من حيث هو، وإن روعي أن كونها مع الراياتِ نواهِلٍ في الدماءِ وتظليلها لها
يوجب اختلاطها مع الجيش ويشعر بها، وذلك يقتضى عدها منه، وتخيّل قتالها أمكن
الاستدراك باعتبار هذا اللزوم، ولكن لا يحسن الاستدراك كحسنة في التصريح بكونها
من الجيش، لخفاء هذا اللزوم؛ ولأن الاستدراك لا يتكل فيه غالبا على اللزوم والدوق
السليم شاهد صدق على عدم حسنة كحسنة مع ذكر كونها من الجيش وقيل إن الضمير

.....
في قوله: بها عائد إلى الأمور الثلاثة التي ذكرها المصنف وهي التي زادها أبو تمام وأن المراد أن بتلك الأمور حسن معنى البيت الأول أى: المعنى الذى أخذه أبو تمام من بيت الأفوه الأول، وهو تسابير الطيور على آثارها واتباعها إياهم فى الزحف، وفيه تكلف؛ لاحتياجه إلى التقدير، وإيهامه أن حسن معنى البيت الأول متوقف من حيث هو على هذه الزيادات، وفيه مخالفة لما فى الإيضاح أيضا.

فإن قلت: ما وجه تحسين هذه الأمور للمأخوذ من الأفوه؟ قلت: إقامتها مع الرايات وكونها مختلطة بالجيش يفيد المقصود من كمال شجاعتهم، وأن الطيور دائما تثق بهم فى القتل، وتشبع من قتلاهم، والاستثناء يزيد حسنا لمناسبته، ولكن هذا يفيد الإلمام بمعنى رأى العين، والوثوق بالميرة كما تقدم.

ولا يناسب كلام المصنف إلا أن يقال: معنى قوله لم يلم أنه لم يأت بذلك على وجه بين، بل يحتاج إلى تأويل، وفيه ضعف، والأحسن بناء على كلام المصنف أن يقال فى الجواب: إن ذكر كونها نواهل فى الدماء يفيد أنها لا تتكلف أكل اللحم؛ لكثرة القتلى بل تكتفى باحتساء الدماء وما فى معناها مما يسهل كالكبدة والطحال.

وفى ذكر كونها مقيمة مع الرايات حتى كأنها من الجيش حكاية لحال عجيبة من الطيور مع الجيش فى تظليلها الجيش حتى كأنها مسخرة لهم، كما سخرت لسليمان على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام، مع زيادة أن ذلك ضحى، والمعهود أن الطير تقيل ضحى، فقد اتضح وجه كون تلك الزيادة مفيدة لحسن المأخوذ، فإن قلت أى فائدة لزيادة قولك إثر ما تقدم من الأبيات: هذا هو الأول المأخوذ منه، وهذا هو الثانى المأخوذ ونحو هذا مما تقدم فإنه معلوم أن الأول أول، والثانى ثان؟ قلت: المراد بيان أنه الأول فى نفس الأمر، والثانى فى نفس الأمر، ولا يلزم من كونه أول فى الكلام أو ثانيا كونه كذلك فى نفس الأمر، وإن كان ذلك يؤخذ بطريق المناسبة، والخطب سهل، لأن هذا الكتاب مبنى على قصد كمال البيان. والله الموفق بمنه وكرمه.

وأكثرُ هذه الأنواع ونحوها مقبولةٌ، بل منها ما يُخرِجُهُ حُسْنُ التصرُّفِ من قبيل الاتِّباعِ إلى حِيزِ الابتداءِ، وكلُّما كان أَشدَّ خَفَاءً كان أَقْرَبَ إلى القَبُولِ.

(وأكثر هذه الأنواع) المذكورة لغير الظاهر (ونحوها) أى: ونحو هذه الأنواع (مقبولة) لما فيها من نوع تصرف، والظاهر أن نحوها معطوف على هذه أى: وأكثر نحو هذه الأنواع مقبول وهذا الكلام يقتضى أن من هذه الأنواع ما هو غير مقبول وأن من نحو هذه الأنواع ما هو غير مقبول أيضا، وتعليلهم المقبول بوجود نوع تصرف فيه يقتضى قبول جميع أنواع غير الظاهر، أعنى ما ذكر منها، وما هو نحو ما ذكر، ويؤيد ذلك أن الظاهر يقبل بالتصرف فكيف بغير الظاهر، ولا يقال لا يلزم من خفاء الأخذ حسن الكلام؛ لصحة قبحه من عدم استكمالهِ شروط البلاغة أو الحسن لأننا نقول: كلامنا فيما يوجب القبول باعتبار المأخوذ منه احترازا مما ظهر أنه سرقة، وأقسام غير الظاهر كلها كذلك، وعروض عدم القبول من جهة أخرى لا بحث لنا عنه الآن وبهذا يعلم أن الأولى أن يقال: إن هذه الأنواع ونحوها مقبولة، وكون التعبير بالكثرة لاعتبار ما يعرض من الرد العارض فيه ضعف؛ لما ذكرنا أنه لا بحث لنا عن ذلك الآن.

حسن التصرف:

(ومنها) أى: ومن هذه الأنواع التى تنسب لغير الظاهر مطلقا لا بقيد كونها مذكورة (ما أخرجه حسن التصرف) الواقع من حذق الآخر، ومعرفته كيفية التعيين (من قبيل الاتِّباعِ إلى حِيزِ الابتداءِ) فإن حسن الصنعة يصير المصنوع غير أصله حتى فى المحسوسات، فإن الشئ كلما ازدادت فيه لطائف وأوصاف كان أقرب إلى الخروج عن الأصل والجنس ألا يرى إلا الجوهر مع الحجر، والمسك مع الدم (وكلما كان) الكلام المأخوذ من غيره (أشد خفاء) من مأخوذ آخر، وذلك بأن يكسى من التصرف وإدخال اللطائف ما أوجب كونه لا يفهم أنه مما أخذ منه، وأن أصله ذلك المأخوذ منه إلا بعد مزيد التأمل وإمعان النظر (كان أقرب إلى القبول) مما ليس كذلك، وذلك أنه

هذا كله إذا عُلِمَ أن الثاني أَخَذَ من الأول؛ لجواز أن يكون
الاتفاق.....

يصير بتلك الخصوصيات المزيدة أبعد من الاتباع، وأدخل في الابتداء؛ لما ذكرنا. وتقرر
أن زيادة اللطائف تخرج عن الجنس، ألا ترى إلى قول أبي نواس:
وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد
مع أصله فيما تقدم وهو قوله:

إذا غضبت عليك بنو تميم وجدت الناس كلهم غضابا

فإنه لا يفهم أن الأول من الثاني إلا بإمعان النظر، واعتبار اللوازم كما تقدم،
وذلك أنه أخذ مجرد إقامة الشيء مقام الكثير فكساه بكسوة أرفع من الأولى، وجعل
ذلك منسوباً لقدرة القاهر الحكيم، وإنه لا يستنكر منه جعل ذلك في فرد واحد من
جميع العالم، فكان أبعد من إقامة بنى تميم مقام الناس في الغضب والرضا.

(هذا) الذى ذكر فى الظاهر وغيره من ادعاء سبق أحدهما للآخر، وادعاء أخذ
الثانى من الأول، وحيثئذ يتفرع على ذلك كون الثانى مقبولا أو مردودا، ويتفرع على
ذلك أيضا تسمية كل من الأقسام السابقة بالأسمى المذكورة (كله) أى: كل ذلك إنما
هو (إذا علم أن الثانى أخذ من الأول) يعنى أن جعل الكلام الثانى سرقة ومأخوذا من
الأول، إنما يترتب ويحكم به فيتفرع عليه كونه مقبولا أولا، وتسميته بما تقدم إن علم
أن الثانى أخذ عن الأول إما بإخباره عن نفسه أنه أخذ، أو يعلم أنه كان حافظاً
للكلام الأول قبل أن يقول هذا القول الثانى، واستمر حفظه إلى وقت نظمه هذا الثانى،
كأن يشهد شاهد أنه أنشد له الكلام الأول قبل قوله إنشاداً أيظن به حفظه واستمراره
إلى وقت النظم، وإنما اشترط استمرار العلم إلى وقت القول؛ لأنه إن ذهب عن الحافظة
جملة فينبغى أن يعد من توارد الخواطر، وإن كان أقرب إلى الأخذ من محض التوارد.
وأما إن لم يعلم أخذه من الأول، ولا ظن ظنا قريبا من العلم فلا يحكم على الثانى بأنه
سرقة ولا أخذ، لا بالقبول ولا بعدمه، وذلك (لجواز أن يكون الاتفاق) بين القائل الأول

من قبيل توارُدِ الخواطر، أى: مجيئه على سبيل الاتفاق من غير قصد للأخذ.

والثاني فى اللفظ والمعنى أو فى المعنى وحده كلا أو بعضا (من توارد الخواطر أى: مجيئه) أى: الخاطر (على سبيل الاتفاق من غير قصد) أى: بلا قصد من الثانى (إلى الأخذ من الأول، بمعنى أنه يجوز أن يكون اتفاقهما بسبب ورود خاطر هو ذلك اللفظ، وذلك المعنى على قلب الثانى ولسانه كما ورد على الأول من غير سبق الشعور بالأول، حتى يقصد الأخذ منه، ويحتمل أن يراد بالخواطر العقول، فيكون المعنى أنه يجوز أن يكون الاتفاق من توارد عقليْن على أمر واحد أى: ورودهما عليه وتلقيهما إياه من مدد التوفيق من غير أن يستعين الثانى بالأول لعدم شعوره بقوله حتى يقصد الأخذ عنه، كما يحكى عن ابن ميادة وهو اسم امرأة أنه أنشد لنفسه :

مفيد ومتلاف إذا ما أتيتَه قتل واهتز اهتزاز المهند^(١)

أى: يفيد هذا الممدوح أموالا للناس ويتلفها على نفسه، إذا ما أتيتَه أى: إذا أتيت هذا الممدوح قتل أى: تنور وجهه فرحا بسؤالك إياه، لما جبل عليه من الكرم واهتز بأريحية إرادة العطاء اهتزاز السيف المهند فى البريق والإشراق، فلما أنشد هذا البيت قيل له أين يذهب بك هذا للحطية؟ أى: قد ضللت فى ادعائك لنفسك ما هو لغيرك كيف تذهب؟ وكيف عذر تنفصل به؟ أى: لا عذر لك فى هذا الضلال. يقال للضال الذى لا منفذ له إلى الانفصال عن الورطة: أين تذهب بنفسك؟ أى: أنت ضال لا سبيل لك إلى الخروج ما دمت على ما أنت عليه فقال ابن ميادة: الآن علمت أنى شاعر أى: حين وافقت من سلم له الشعر فى اللفظ والمعنى، مع أنى لم أسمع، ولم أنقله عن صاحبه.

ومثل هذا ما روى أن الفرزدق لما ضرب الأسير بأمر سليمان بن عبد الملك فنيا عنه السيف ثم قال كأنى بجرير يهجوئى إذ سمع بهذا ويقول:

(١) البيت فى شرح المرشدى على عقود الجمان (٢/٢٨١)، وهو لابن ميادة، والإيضاح ص(٣٥٨).

فإذا لم يُعَلَمْ، قيل: قال فلانٌ كذا، وسبَقَهُ إليه فلان، فقال كذا.
وما يتصل بهذا: القول في الاقتباس، والتضمين، والعقد، والحل، والتلميح:

بسيف أبي رغوان سيف مجاشع ضربت ولم تضرب بسيف ابن ظالم^(١)

فلما حضر جرير أخبر الخبز فأنشد البيت ثم قال كأن بالفرزدق قد أجابني فقال:

ولا تقتل الأسرى ولكن تفكهم إذا أثقل الأعناق حمل المغارم^(٢)

فلما حضر الفرزدق أخبر بالهجو فقط، فأنشد البيت المذكور بعينه مع غيره فتعجب الحاضرون مما اتفق لكل منهما مع صاحبه، وإذا تحقق أن شرط دعوى كون الثاني سرقة باعتبار الأول، أو أخذا أن يعلم أن الثاني أخذ عن الأول، وجب ترك نسبة الثاني إلى السرقة. (فإذا لم يعلم) أن الثاني أخذ عن الأول (قيل) في حكاية ما وقع من المتأخر بعد المتقدم (قال فلان كذا) وكذا من بيت أو قصيدة (وقد سبقه إليه) أى: إلى ذلك القول (فلان فقال كذا) سواء كان مخالفاً للثاني في اعتبار ما أو لا. وإنما قلنا أو قصيدة؛ لجواز توارد الخواطر في معنى القصيدة أيضاً، بل وفي لفظها فإن الخالق على لسان الأول هو الخالق على لسان الثاني، ولا يقال إذا لم يعلم الأخذ أنه أخذه من الأول اعتناء بفضيلة الصدق، وفراراً من دعوى علم الغيب، وفراراً من نسبة النقص للغير؛ لأن أخذ الثاني من الأول لا يخلو من مطلق الانتقاص في الثاني باعتبار، والأول المنشئ له بلا تقدم استعانة شاعر آخر. وهنا انتهى ما أورده مما يتعلق بالسرقات الشعرية.

ما يتصل بالسرقات:

ثم شرع فيما يتصل بها فقال (ويتصل بهذا) أى: بما تقدم وهو القول في السرقات الشعرية (القول) فاعل يتصل أى: القول في السرقات يتصل به القول أى: الكلام (في الاقتباس و) الكلام (في التضمين و) الكلام (في العقد و) الكلام (في الحل و) الكلام (في التلميح) وهو مأخوذ من ملح إذا أبصر، فاللام فيه مقدمة على الميم، وليس

(١) البيت في شرح المرشدي على عقود الجمان (١٨١/٢)

(٢) البيت في شرح المرشدي على عقود الجمان (١٨١/٢).

الاقتباس

أما الاقتباس: فهو أن يُضمَّنَ الكلامُ شيئاً من القرآن أو الحديث، لا على أنه منه؛

من ملح إذا حسن حتى يكون بتقديم الميم كما قد يتوهم. وسيأتى تفسير هذه الألقاب قريباً.

ويلزم من كون القول يتصل بالقول كونها في نفسها لها اتصال بالسرقات، ومعنى اتصالها بالسرقات تعلقها بها تعلق المناسبة، فيناسب أن يوصل الكلام عليها بالكلام على السرقات ووجه المناسبة أن في كل من معنى هذه الألقاب أخذ شيء من شيء سابق، مثل ما في السرقات كما تقدم.

الاقتباس:

ثم شرع في بيان هذه الألقاب على ترتيبها فقال: (أما الاقتباس) منها (فهو أن يضمن الكلام) سواء كان ذلك الكلام نظماً أو نثراً (شيئاً) مفعول ثانٍ ليضمن، والأول وهو الكلام مرفوع على أنه نائب. (من القرآن) أى: أن يؤتى بشيء من لفظ القرآن في ضمن الكلام (أو) يؤتى بشيء من لفظ (الحديث) في ضمن الكلام، بشرط أن يكون المأتى به على أنه من كلام المضمن بكسر الميم (لا على أنه منه) أى: المأتى به من القرآن أو الحديث، ومعنى الإتيان بشيء من القرآن على أنه منه أن يؤتى به على طريق الحكاية، كأن يقال أثناء الكلام: قال الله تعالى كذا وكذا فهذا خارج عن التضمن، وكذا معنى الإتيان باللفظ على أنه من الحديث أن يقال مثلاً قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا، فمثل ذلك ليس من التضمن؛ لأنه سهل التناول، فلا يقتقر إلى نسج الكلام نسجاً يظهر منه أنه شيء آخر، فيعد مما يستحسن فيلحق بالبديع.

ومن هذا ألحقت معاني هذه الألقاب بالبديع كما في السرقات المنسوجة نسجاً مستحسنًا، وسمى الإتيان بالقرآن أو الحديث على الوجه المذكور اقتباساً أخذاً من اقتباس نور المصباح من نور القبس، وهو الشهاب؛ لأن القرآن والحديث أصل الأنوار

كقول الحريري: "فلم يكن إلا (كَلَمَحَ الْبَصَرَ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ) ^(١)، حتى أنشد فأغرب"، وقول الآخر [من السريع]:

إِنْ كُنْتُ أَزْمَعْتُ عَلَى هَجْرِنَا مِنْ غَيْرِ مَا جُرْمٍ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ^(٢)
وَإِنْ تَبَدَّلَتْ بِنَا غَيْرَنَا فَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ^(٣)

العلمية، ثم إن الاقتباس لما عرفه بأن يدخل في الكلام شيئا من القرآن أو الحديث لا على أنه منه، ودخل في الكلام النظم والنثر اشتمل على أربعة أقسام: إتيان بقرآن في نثر، إتيان به في نظم، إتيان بجديث في نثر، إتيان به في نظم. فأتى المصنف بأربعة أمثلة على هذا الترتيب، وأشار إلى الأول منها وهو: اقتباس القرآن في نثر بقوله: (كقول الحريري فلم يكن إلا كَلَمَحَ الْبَصَرَ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ حتى أنشد فأغرب) أي: لم يكن من الزمن إلا كَلَمَحَ الْبَصَرَ أي: لم يوجد من الزمان إلا مثل ما ذكر فأنشد فيه وأغرب أي: أتى بشيء غريب اقتبسه من قوله تعالى ﴿وَمَا أَمُرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمَحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ وظاهر أنه أتى به لأعلى أنه من القرآن.

(و) إلى الثاني منها وهو اقتباس قرآن في نظم بقوله كـ(قول الآخر إن كنت أزمعت) ^(٤) يقال أزمع على الشيء إذا عزم عليه أي: إن كنت عزمت (على هجرنا من غير ما جرم) أي: من غير ذنب صدر منا إليك (فصبر جميل) أي: فأمرنا معك صبر جميل، اقتبسه من قوله تعالى حكاية عن يعقوب على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام: ﴿بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ ^(٥) (وإن تبدلت بنا غيرنا) أي: اتخذت غيرنا بدلا منا في الصحبة والحبة (فحسبنا الله) في الإعانة والكفاية في هذه الشدة التي هي قطعك جبل وصالنا (ونعم الوكيل) المفوض إليه في الشدائد اقتبسه من قوله تعالى ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ﴾ ^(٦).

(١) اقتباس من النحل: ٧٧. (٢) اقتباس من يوسف: ١٨.

(٣) اقتباس من آل عمران: ١٧٣.

(٤) البيت لأبي القاسم بن الحسن الكناي، في الإيضاح ص(٣٥٢)، وفي شرح المرشدي (١٨٤/٢).

(٥) يوسف: ١٨. (٦) آل عمران: ١٧٣.

وقول الحريري: "قلنا شأهت الوجوه" وقُبَح اللُكعُ وَمَن يرجوه،
وقول ابن عباد [من مجزوء الرمل]:

قَالَ لِي: إِنَّ رَقِيِي سَيِيُ الْخُلُقِ فَدَارِه
قُلْتُ: دَعْنِي وَجْهَكَ الْجـ نَّةُ حَفَّتْ بِالْمَكَارِه

(و) إلى الثالث منها وهو اقتباس حديث في نشر بقوله وكـ(قول الحريري قلنا: شأهت الوجوه وقبح اللكع ومن يرجوه) اقتبس شأهت الوجوه من قوله صلى الله عليه وسلم يوم حنين: "شأهت الوجوه"^(١) وذلك أنه روى أنه صلى الله عليه وسلم لما اشتدت الحرب يوم حنين أخذ كفا من حصى، فرمى بها وجوه المشركين فقال: "شأهت الوجوه" أى: قبحت وتغيرت بانكسارها وانضمامها وعودها بالخيبة. مما تريد، فلما فعل ذلك انهمز المشركون، اللكع: اللثيم، وقبح بضم القاف وكسر الباء مبنى للمجهول من قبحه بفتح القاف والباء يقبحه بفتحها أيضا مع تخفيفها فى الكل. بمعنى لعنه الله تعالى وأبعده، قال تعالى ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾^(٢).

(و) إلى الرابع منها وهو اقتباس حديث فى نظم بقوله كـ(قول ابن عباد:

قال لى إن رقيى سىء الخلق فداره)^(٣)

أى: فدار الرقيب وهو فعل أمر من المداراة، وهى الملاطفة أى: إن رقيى قبيح الطبع غليظه فلاطفه لتنال معه المطلوب.

(قلت: دعنى، وجهك الجنة حفت بالمكاره)

اقتبس هذا من قوله صلى الله عليه وسلم "حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات"^(٤) أى: أحيطت كل منهما بما ذكر. بمعنى أنه لا يوصل إلى الجنة حتى ترتكب

(١) أخرجه مسلم فى الجهاد، باب غزوة حنين، (ح ١٧٧٧)، من حديث سلمة بن الأكوع.

(٢) القصص: ٤٢.

(٣) البيت لابن عباد، أورده الطيى فى التبيان (٤٥٥/٢)، وشرح المرشدى.

(٤) رواه البخارى فى الفتن، والأحكام، ومسلم فى الإمارة وغيرهما.

وهو ضَرْبان؛ ما يُنْقَلُ فيه المقتبسُ عن معناه الأصلي كما تقدّم،
وخلافه كقوله [من الهزج]:

لَنْ أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِي — كَ مَا أَخْطَأْتُ فِي مَنَعِي
لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي — بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ

دونها مشاق المجاهدة والتكاليف، والنار تجلب إليها الشهوات، فصارت لكونها توصل إليها بسبب حملها على المعصية، وكونها سببا شرعيا سابقا لدخولها كالشيء المحيط بغيره فلا يوصل إليه إلا منه. ومراده أن من طلب جنة وجهك يتحمل مشاق الرقباء وإذايتهم وغيرهم فلا يتوقف على المداراة والملاطفة، كما أن من طلب جنة الآخرة يتحمل مشاق المجاهدة للقيام بالتكاليف.

(وهو) أى: الاقتباس من حيث هو (ضربان) أى: نوعان أحد الضربين (ما) أى: الاقتباس الذى (لم ينقل فيه المقتبس عن معناه الأصلي) بل أريد به فى كلام المقتبس بكسر الباء ذلك المعنى الأصلي بعينه (كما تقدم) فى الأمثلة فإن قوله ﴿كَلَمَحَ الْبَصَرَ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ أريد به ذلك المقدار من الزمان كما أريد فى الأصل وقوله: ﴿فَصَبَّرَ جَمِيلٌ﴾ على معناه وكذا ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ و"شاهت الوجوه" أريد به قبح الوجوه وتغيرها، كما أريد فى الأصل، وكذا "حفت الجنة بالمكاره" فإن المفهوم فى الأصل والفرع واحد، وإن كان المراد بمصدوق الفرع خلاف الأصل؛ لأن الاختلاف فى المصدوق لا عبرة به، وإلا كان غالب الألفاظ مختلفا.

(و) الضرب الثانى (خلافه) أى: خلاف ما لم ينقل عن الأصل؛ فالخلاف ما نقل فيه المقتبس عن معناه الأصلي (كقوله):

لَنْ أَخْطَأْتُ فِي مَدْحِي — كَ مَا أَخْطَأْتُ فِي مَنَعِي
لَقَدْ أَنْزَلْتُ حَاجَاتِي — بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ^(١)

(١) البيت لابن الرومى فى الإشارات ص (٣١٦)، والإيضاح ص (٣٥٢)، وشرح عقود الجمان (١٨٤/٢).

ولا بأس بتغيير يسير للوزن أو غيره؛

فقوله: بواد غير ذى زرع مقتبس من قوله تعالى ﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ﴾^(١) ومعناه في القرآن على ظاهره، وهو واد لا ماء فيه ولا نبات وهو شعب مكة المشرفة، وقد نقله الشاعر وهو ابن الرومي إلى جناب لا خير فيه ولا نفع على وجه التجوز، ومعنى البيتين: أنى إن غلطت في مدحك بأن مدحتك مع أنك لست أهلا فقد اتفق مع غلطى أنك ما غلطت في منعى مما طلبت منك؛ لأن المنع والبخل وصفك، وما جاء من الفعل على وفق وصف صاحبه لا يعد صاحب ذلك الفعل غالطا فيه، إنك بمنزلة واد لا زرع فيه، فأنت جناب لا خير فيه، فالمنع منك ليس بدع ولا خطأ، وإنما الخطأ من الطالب في مثلك، وفي هذا الكلام من الذم بعد المدح ما لا يخفى، ولا يقال وكذا قوله وجهك الجنة حفت بالمكاره؛ لأنه نقل إلى جنة هى الوجه وإلى حفوف بالمكاره التى هى مشاق الرقيب، والأصل الجنة الحقيقية، والمكاره التى هى التكاليف، فكيف يعد مما لم ينقل؛ لأننا نقول: لا تجوز هنا فإن الوجه شبه بالجنة والمكاره أريد بها مصدوقها؛ لأنه أريد بها مشاق الرقيب وهو أحد مصادقها، وقد تقدم أن الاتحاد فى المفهوم يكفى ولا عبرة باختلاف المصدق بعد اتحاد المفهوم فلا تجوز، ولما كان ظاهر العبارة أن الاقتباس هو الإتيان بنفس لفظ القرآن أو الحديث بلا تغيير نبه على أنه يسمى الاقتباس، وإن وقع فيه تغير إذا كان يسيرا، فقال (ولا بأس بتغيير يسير) فى اللفظ المقتبس ويسمى اللفظ معه مقتبسا، وأما إذا غير كثيرا حتى ظهر أنه شئ آخر لم يسم اقتباسا، كما لو قيل فى شأته الوجوه: قبحت الوجوه، أو تغيرت الوجوه أو نحو ذلك، والتغيير المغفر عند يسارته، يكون إذا قصد به الاستقامة (للوزن أو) الاستقامة (لغيره) أى: لغير الوزن؛ كاستواء القرائن فى النشر،

(١) إبراهيم: ٣٧.

كقوله [من مَخْلَع البسيط]:

قَدْ كَانَ مَا خَفْتُ أَنْ يَكُونَا إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاجِعُونَ

التضمن

وأما التضمن: فهو أن يضمنَ الشعرُ شيئاً من شعر الغير، مع التنبيه

عليه إن لم يكن

ثم مثل للتغيير اليسير لأجل الوزن فقال (كقوله) أى: كقول بعض المغاربة حين مات له صاحب (قد كان)^(١) أى: قد وقع (ما خفت أن يكونا) أى: أن يقع (إننا إلى الله راجعون) اقتبس من قوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ* الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(٢) فقد نقص مما أخذ من الآية اللام من الله وإننا والضمير من إننا إليه قصدا لاستقامة الوزن.

التضمن:

(وأما التضمن) من الألقاب السابقة (فهو) أى: فمعناه (أن يضمن الشعر) خرج النثر فلا يجرى فيه التضمن، ولا اختصاصه بالشعر لم يشترط فيه أن ينبه على أن الكلام لغير المضمن، بل يجوز فيه التنبيه وعدمه عند الشهرة كما سيأتى؛ وذلك لأن ضم كلام الغير في الشعر على وجه يوافق المضموم إليه مما يستبدع؛ إذ ليس سهل التناول، ولذلك عد في المحسنات (شيئا) أى: هو أن يدخل في الشعر شيئا (من شعر الغير) خرج به ما إذا ضمن شيئا من نثر الغير، فلا يسمى تضمينا بل عقدا كما سيأتى، وأطلق في الشيء المضمن ليشمل تضمين بيت أو فوّه أو مصراع أو دونه، فإن كل ذلك يسمى تضمينا، والأحسن أن يقول: بدل قوله: من شعر الغير، من شعر آخر؛ ليشمل ما إذا ضمن شيئا من شعر نفسه من قصيدة أخرى مثلا، ولكن لقلة التضمن على هذا الوجه لم يعتبره (مع التنبيه عليه) أى: مع التنبيه على أنه من شعر الغير (إن لم يكن)

(١) الصحيح أن البيت لأبي تمام قاله عند موت ابنه، أورده محمد بن علي الجرجاني في الإشارات ص(٣١٦)، والإيضاح ص(٣٥٣).

(٢) البقرة: ١٥٦.

مشهوراً عند البلغاء؛ كقوله [من الوافر]:

عَلَى أَنِّي سَأُنْشِدُ عِنْدَ بَيْعِي . أَضَاعُونِي وَأَيَّ فَتَى أَضَاعُوا؟

ذلك الشعر المضمن (مشهوراً) لصاحبه (عند البلغاء) لكثرة وشيوع إنشاده، وهذا القيد أعنى اشتراط التنبيه عليه إلا أن يكون مشهوراً فتغنى شهرته عن التنبيه تخرج السرقة والأخذ؛ لأن فيها تضمين شعر أيضاً، وإنما افترقا في أن السارق يبذل الجهد في إظهار كونه له، والمضمن يأتي به منسوجاً مع شعره مظهراً أنه لغيره وإنما ضمه إليه ليظهر الخدق وإظهار كيفية الإدخال للمناسبة، ولما شمل الكلام تضمين بيت أو أكثر أو مصراع أو أقل كانت هنا ثمانية أقسام تضمين بيت مع التنبيه على أنه لغيره أو بدون التنبيه لشهرة هذان قسمان، وتضمين أكثر مع تنبيه أو بدونه هذان قسمان أيضاً، وتضمين المصراع بتنبيه أو بدونه قسمان أيضاً، مجموع ذلك ثمانية أربعة في تضمين البيت وإلا أكثر، وأربعة في تضمين المصراع وإلا قل، والأمثلة المطابقة لها ثمانية، ولكن ينبغي الاستغناء بمثالي البيت عن مثالي الأكثر لطول الأكثر مع قلة وجوده، ولكون طريق التنبيه فيهما واحداً؛ لانفصاله فيهما عن المضمن، كما ينبغي الاستغناء بمثالي المصراع عن مثالي الأقل؛ لأن طريق التنبيه فيهما متصل مع المضمن في بيت واحد غالباً مع قلة وجوده أيضاً، فالححتاج إليه على هذا مثالان لتضمين البيت، ومثالان للمصراع، فأما مثال تضمين المصراع مع التنبيه فأشار إليه فقال (كقوله) أي: الحريري حاكياً ما قاله الغلام الذي عرضه أبو زيد للبيع:

(على أني سأنشد عند بيعي أضاعوني وأي فتى أضاعوا)^(١)

فقوله: سأنشد نبه به على أن المصراع الثاني لغيره وهو قوله:

أضاعوني وأي فتى أضاعوا

وتمامه:

ليوم كريهة وسداد ثغر

(١) البيت في عقود الجمان (١٨٨/٢)، والإشارات ص (٣١٨)، والإيضاح ص (٣٥٤).

والكريهة لفظ يعبر به عن الحرب؛ لأنها مكروهة عند اشتدادها كما قال:
الحرب أول ما تكون فتية تسعى بزيتها لكل جهول
حتى إذا اشتعلت وشب ضرامها ولت عجوزا غير ذات حليل
شمطاء تنكر لونها وتغيرت مكروهة للشم والتقييل^(١)

وسداد الثغر هو بكسر السين بمعنى سده، والثغر هو الموضع الذى يخشى منه العدو من فروج البلدان، واللام فى ليوم كريهة توقيئية، وأى استفهام أريد به التعظيم كما تقول عندى غلام وأى غلام أى: هو أكمل الغلمان، واللام يحتمل أن تتعلق بأضاعونى فيكون المعنى أنهم أضاعونى وقت الكريهة ووقت حاجتهم لسد الثغر، فقد أضاعونى أحوج ما كانوا إلى مع أنى أكمل المحتاج إليهم، ويحتمل أن يتعلق بما يفيدته أى: من الكمال أى: أضاعونى وأنا أكمل الفتيان فى وقت الكريهة وفى وقت الحاجة لسد الثغر؛ إذ لا يوجد من الفتيان من هو مثلى فى تلك الشدائد، وعلى هذا يكون زمان الإضاعة غير زمان الكريهة، وسد الثغر، وعلى كل حال ففى الكلام تندم المضيعين وتخطئتهم على إضاعة مثل هذا القائل، وهذا البيت قيل: إنه للعرجي وهو عبد الله بن عبد الله بن عمرو بن عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنه، وسمى العرجى نسبة للعرج بسكون الراء موضع بطريق مكة، وقيل: لأمية بن أبى الصلت.

وأما مثال تضمين المصراع بدون التنبيه لاشتهاره فكقوله:

قد قلت لما أطلعت وجناته حول الشقيق الغض روضة آس
أعذاره السارى العجول ترفقن ما فى وقوفك ساعة من باس^(٢)

(١) الأبيات لعمر بن معد يكرب فى ديوانه ص(١٥٤)، وأمالى ابن الحاجب (٢/٦٦٦)، ولامرئ القيس

فى ملحقات ديوانه ص(٣٥٣).

(٢) البيتان لأبى خاكان أبى العباس أحمد بن إبراهيم، فى الإيضاح ص(٣٥٥)، وشرح عقود الجمان (٢/١٨٨).

فقوله: ما في وقوفك ساعة من باس مصراع معلوم لأبي تمام، والوجنات جمع وجنة وهي ما ارتفع من الخدين، والشقيق ورد أحمر، والغض هو الطرى اللين، والروضة بقعة هي منبت الأشجار الثمارية، والآس هو الريحان، ويقال له: روض اخضر، والهمزة في أعذاره للنداء، والعذار هو ما يلقي من الشعر على الخد مما يليه من الرأس، والسارى في الأصل الماشى بالليل، والعجول وصف له، والمعنى: أنى أقول له حين رأيته وقد أطلعت وجناته حول حمرتها التي هي كالورد شعرا من جهة خده كأنه في التلون والطيب شجر الآس في روضته يا عذاره السارى العجول، وإنما نادى عذاره؛ لأنه هو المشغوف به، وكثيرا ما يشب به فاستغنى بندائه عن نداء صاحبه؛ لأنه هو الآخذ بزمam قلب المنادى، ووصفه بأنه السارى؛ لأنه مشتمل على سواد كسواد الليل فكأنه سار بالليل وبالعجول؛ لأن فيه تظهر عجلة المسرع، وقوله: ترفقن هو فعل أمر بنون تأكيد خفيف من الترفق وهو الاستمساك بالرفق، وأما مثال تضمين البيت مع التنبيه على أنه لغير المضمن فكقوله:

إذا ضاق صدرى وخفت العدا تمثلت بيتا بحالى يليق
فبالله أبلغ ما أرتجى وبالله أدفع ما لا أطيق^(١)

وأما مثاله بدون التنبيه لأجل وجود الشهرة فكقوله:

كانت بلهنية الشبية سكرة فصحوت واستبدلت سيرة مجمل
وقعدت أنتظر الفناء كراكب عرف الحبل فبات دون المنزل^(٢)

فإن البيت الثانى مشهور لمسلم بن الوليد الأنصارى، والبلهنية بضم الباء سعة العيش ورخاء الحال، وربما اجتمع الأمر أن التنبيه والشهرة فيكون التنبيه كالتأكيد وذلك كقوله:

(١) البيتان لعبد القاهر بن الظاهر التميمى، فى شرح المرشدى (١٨٨/٢).

(٢) فى شرح المرشدى (١٨٨/٢)

وأحسنه ما زاد على الأصل بنكته؛ كالتورية والتشبيه في قوله [من الطويل]:
إِذَا الْوَهْمُ أَبْدَى لِي لَمَاهَا وَثَغَرَهَا تَذَكَّرْتُ مَا بَيْنَ الْعَذِيبِ وَبَارِقِ

كأنه كان مطويا على إحسن ولم يكن في قديم الدهر أنشدني
إن الكرام إذا ما أسهلوا ذكروا من كان يألفهم في المنزل الحشن^(١)
والإحسن الضغائن والشحناء.

ثم تضمين أقل من البيت قد يكون مع تمام المعنى بلا تقدير كما تقدم في:
أضاعوني وأى فتى أضاعوا، وقد يكون بتقدير ويسمى تضمينا أيضا كقوله:

كنا معا أمس في بؤس نكابده والعين والقلب منا في قذى وأذى
والآن أقبلت الدنيا عليك بما تهوى فلا تنسى أن الكرام إذا^(٢)

يعنى: إذا ما أسهلوا ذكروا إلى آخر بيت أبى تمام السابق، ولا بد من تقديره
ليتم المعنى، ولكن لا يعدون هذا من تضمين البيت، ولو توقف المعنى على تمامه نظرا
إلى أن الموجود بعضه.

(وأحسنه) أى: وأحسن التضمين (ما زاد على الأصل) أى: على شعر الشاعر
الأول (بنكته) لم توجد في ذلك حيث ضمن شطرا مثلا لا يفيد نكته في الكلام الأول
زائدة على ما كان فهو أدنى من هذا، وبه يعلم أن منشأ الحسن هو كون المزيد لنكته،
وإلا فالزيادة على المضمن لا بد منها، فلم يحترز بمطلق الزيادة عن شيء، وإنما احترز
بكونها لنكته زائدة على ما كان فاحترز عنه هو الزيادة لغير ذلك، وتلك النكته (كالتورية)
وقد تقدم أنها مرادفة للإيهام، وأن معناها أن يكون للكلام معنى بعيد وقريب، ويراد البعيد
لقرينة، وقد تقدم الفرق بينه وبين المجاز في مادة يكون فيه اللفظ مجازا.

(و) كـ (التشبيه) الموجودين (في قوله: إذا الوهم أبدى لي)^(٣) أى: أظهر لي
(لماها) أى: حمرة شفيتها (وثغرها) أى: فاهها، وهو من عطف الكل على وصف الجزء

(١) شرح المرشدى على عقود الجمان (١٨٨/٢)، وهما لابن العميد، والإيضاح ص (٣٥٤).

(٢) البيتان في شرح المرشدى (١٨٩/٢).

(٣) البيت لزكى الدين بن أبى الأصبع، في الإشارات ص (٣١٨)، وشرح المرشدى على عقود الجمان (١٨٩/٢).

وَيَذْكُرُنِي مِنْ قَدْهَا وَمَدَامِعِي مَجَرَّ عَوَالِينَا وَمَجَرَى السَّوَابِقِ

(تذكرت) جواب (إذا ما بين) مفعول تذكرت (العذيب وبارق) وأراد بالعذيب الذي هو تصغير العذب شفة المعشوقة، وبالبارق فاها وثغرها الشبيه بالبرق في لمعان أسنانه، والذي بينهما هو ما يحص من ريقها، وهذا الشطر أعنى قوله تذكرت إلخ شطر بيت لأبي الطيب المتنبي، وسيأتى في البيت الثاني شطره الآخر والبيت قوله:

تذكرت ما بين العذيب وبارق مَجَرَّ عَوَالِينَا وَمَجَرَى السَّوَابِقِ

فالعذيب وبارق قصد بهما المتنبي موضعين معلومين، وذلك هو معناهما القريب المشهور، وقد تقدم ما أراده المضمن من معناهما البعيد؛ لأنه أدنى في الشهرة من مراد المتنبي، فكان في كلام المضمن تورية وإيهام، حيث أطلق اللفظين وأراد بهما معناهما البعيد، فهذا البيت تضمن التورية، ثم أشار إلى ما يتضمن نكتة التشبيه بقوله (ويذكرني) من الإذكار بقطع الهمزة، وفاعله ضمير يعود على الوهم أى: ويذكرني الوهم (من قدها ومدامعي) مجرور ومعطوف عليه، ومن فيها للابتداء يعنى أن منشأ إذكار الوهم إياى هو إحضار قدها وإحضار مدامعي أو حضورهما (مجر) مفعول ثان ليذكرني (عوالينا) أى: رؤوس رماحنا (ومجرى السوابق) معطوف على مَجَرَّ يعنى أنه إذا حضر قدها وحضر تتابع دموعي أذكرني الوهم بذلك الموضع الذى تجر فيه العوالى، أو جرى العوالى والموضع الذى تجرى فيه سوابق الخيل أو جرى الخيل؛ لأن قدها يشبه العوالى والرماح فى التمايل والطول؛ فتذكر به، ودموعي تشبه فى تتابعها وسرعتها سبق الخيل فيذكر بها، فقد تضمن هذا البيت بما زيد على المضمن، وهو شطر بيت المتنبي الذى هو مطلع قصيدته أعنى قوله:

تذكرت ما بين العذيب وبارق مَجَرَّ عَوَالِينَا وَمَجَرَى السَّوَابِقِ

التشبيه، ولا يخفى أن الشطر الأول لما كانت نكته التورية فقد نقل عن معناه الأصلى نظير ما تقدم فى الاقتباس، وأنه قد ينقل لغير معناه كما فى قوله:

لقد أنزلت حاجاتي بواد غير ذى زرع

بخلاف الشطر الثاني، ومعنى بيت المتنبي أنه تذكر ما بين الموضعين، أعنى: العذيب وبارق، وهو أنهم كانوا نزولاً هنالك ويجرون الخيل السوابق فى ذلك المكان، ويجرون العوالى على الأرض عند مطاردة الفرسان ومقابلة الأقران، فنقله الشاعر مفرقا كما رأيت لنكتة فجاء أحسن من غيره، وقد تقدم إعراب ما يحتاج إليه من بيتي المضمن، وأما إعراب بيت المتنبي ففيه وجهان: أحدهما: أن يكون قوله: "ما بين" مفعول "تذكرت" على أن "ما" موصولة أى: تذكرت الذى بين العذيب وبارق، وأبدل منه "مجر عوالينا" على أنه اسم مكان، أو مصدر، والآخر أن يكون قوله: "مجر عوالينا" منون، "تذكرت" و"ما بين" ظرف بناء على أن ما زائدة إما لتذكرت ويكون التقدير تذكرت، مجر العوالى، وذلك التذكر وقع بين العذيب وبارق وإما للمجر على أنه مصدر وقدم عليه معموله الذى هو الظرف؛ لأنه يتوسع فى تقدم الظرف على عامله، وإن كان مصدرا فيكون التقدير تذكرت جر العوالى وإجراء السوابق حين وقع ذلك الجر والإجراء بين العذيب وبارق.

(ولا يضر) فى التضمين (التغيير اليسير) بل يسمى إدخال ما هو من شعر الغير فى شعر الإنسان على الوجه المذكور تضمينا، ولو وقع فيه تغيير يسير؛ لقصد انتظامه ودخوله بالمناسبة فى معنى الكلام بذلك التغيير اليسير؛ لتوقف تضمينه على وجه المناسبة للمراد على ذلك التغيير، واحترز بذلك من التغيير الكثير فإنه يخرج به المضمن عن التضمين ويدخل فى حد السرقة إن عرف أنه للغير، والفرق بين اليسير والكثير موكول إلى عرف البلغاء فما يقال فيه: هو ذاك بعينه ولا فرق بينهما إلا هذا الأمر الخفيف الظاهر فيسير، وما يقال فيه: ليس هو لمخالفته إياه فى أمور تبعده فكثير، فالتغيير اليسير الذى لا يخرج به الشئ عن التضمين، كما فى قول الشاعر فى يهودى أصابه داء الثعلب وهو داء يتناثر منه الشعر:

وربما سمي تضمين البيت فما زاد: استعانة، وتضمين المصراع فما دونه: إيداعاً

أقول لمعشر غلطوا وعضوا عن الشيخ الرشيد وأنكروه
هو ابن جلا وطلاع الثنايا متى يضع العمامة تعرفوه^(١)

فالبيت الثاني لسحيم بن وثيل بنفسه وهو قوله:

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني^(٢)

ولم يغير فيه إلا التكلم بالغيبة كما رأيت، ومراد الشاعر الأول الافتخار وأنه ابن رجل جلا أمره واتضح، وأنه متى يضع العمامة للحرب، وتوجه له يعرف قدره في الحرب ونكايته بناء على أن المراد بالعمامة ملبوس الحرب، أو متى يضع لثامه يعرف شهرته ومراد الثاني التهكم باليهودي، وأنه ابن شعر أي: صاحب شعر جلا الرأس منه وانكشف عن الرأس وأنه طلاع الثنايا أي: ركاب صعاب الأمور وهي مشاق داء الثعلب ومشاق الذل والهوان، ومراده الرشيد الغوى على وجه التهكم وبكونه متى يضع العمامة يعرف أنه متى وضع عن رأسه العمامة يعرف داؤه وعييه، وأراد بالمعشر اليهود وغلطهم ذكره على وجه التلميح لمناسبته لظاهر ما يفتخر به، وإلا فلم يغلطوا في تبعيده وإنكاره، وإنما غيره إلى الغيبة ليدخل أي: ينتظم بالمقصود ويناسبه، وهو كون من نسب إليه ما ذكر على وجه التهكم متحدث عنه لا متحدث عن نفسه كما في الأصل (وربما سمي تضمين البيت فما زاد) أي: فأكثر من البيت كتضمين بيتين أو ثلاثة (استعانة) لظهور التقوى بالبيت على تمام المراد بخلاف ما هو دون ذلك، ورب على أصلها من القلة أخذاً بالظاهر.

(و) ربما سمي أيضاً (تضمين المصراع فما دونه) كنصفه (إيداعاً) لأنه لقلته كأنه أمانة أودعت عند من له سعة يودع لأجلها، فما أتى به من المصراع أو دونه لكونه شيئاً قليلاً كأنه أودعه سعة شعره.

(١) في الإيضاح ص(٣٥٦)، وشرح عقود الجمان (١٨٩/٢).

(٢) في شرح المرشدي (١٨٩/٢)، والإيضاح ص(٣٥٦).

ورَفَوْا.

العقد

وأما العقد: فهو أن يُنْظَمَ نَثْرٌ لا على طريق الاقتباس؛

(ورفوا) عطفًا على قوله إيداعاً أى: يسمى تضمين المصراع فما دونه رَفَوْا أيضاً ورفو الثوب إصلاح خرقه فكأنه لقلته أصلح به خرق شعره كما يرفأ الثوب بالخيط الذى هو من جنسه.

العقد:

(وأما العقد) من الألقاب السابقة (فهو) أى: فمعناه (أن ينظم نثر) سواء كان ذلك النثر المنظوم فى أصله قرآناً، أو كان حديثاً، أو مثلاً، أو غير ذلك؛ ككلام حكمة مشهور عن صاحبه، إلا أن النثر المنظوم إن كان غير قرآن وحديث، فنظمه عقد فلا حاجة للتقييد بشيء آخر، وإن كان قرآناً أو حديثاً فيقيد بأن يكون النظم (لا على طريق الاقتباس) وقد تقدم أن النظم الذى يكون فى القرآن والحديث على طريق الاقتباس هو أن ينظم أحدهما لا على أنه من القرآن أو الحديث بلا تغيير كثير، فإذا نظم أحدهما مع التغيير الكثير خرج عن الاقتباس فيدخل فى العقد، وكذا إذا نظم مع التنبيه على أنه من القرآن أو من الحديث، وذلك كما تقدم يحصل بأن يذكر المنظوم على الحكاية، كأن يقال: قال الله تعالى كذا، وقال النبی صلى الله عليه وسلم كذا فإنه يخرج بذلك عن الاقتباس أيضاً ويدخل فى العقد، فتحصل من هذا أن نظم غير القرآن والحديث عقد بلا قيد، ونظم القرآن أو الحديث إنما يكون عقداً - إن نبه على أنه من القرآن أو الحديث أو غير - كثير، وإلا فنظمهما اقتباس خارج عن العقد، وقد تقدم، فمثال العقد فى القرآن لكونه نبه على أنه منه قول بعضهم:

أَنْلِنِ بِالَّذِى اسْتَقْرَضْتَ خَطَا وَأَشْهَدُ مَعْشَرًا قَدْ شَاهَدُوهُ
فَإِنَّ اللَّهَ خَلَّاقُ الْبَرَايَا عَنْتَ لَجَلَالِ هَيْبَتِهِ الْوُجُوهُ

كقوله (أبي العتاهية):

مَا بَالُ مَنْ أَوَّلُهُ نُطْفَةٌ وَجِيفَةٌ آخِرُهُ يَفْخَرُ؟

يقول إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه^(١)

وقد نبه على أنه من القرآن بقوله: يقول.

ومثاله في الحديث للتنبيه مع التغيير الكثير؛ لأنه لا منافاة بينهما فصح أن

يجمعهما مثال واحد، قول الشافعي رضي الله تعالى عنه:

عمدة الخير عندنا كلمات أربع قالهن خير البريه

اتق الشبهات وازهد ودع ما ليس يعينك واعملن بنيه^(٢)

فقد عقد قوله صلى الله عليه وسلم "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتهيات من تركها سلم، ومن أخذها كان كالراتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه"^(٣) وقوله صلى الله عليه وسلم "ازهد في الدنيا يحبك الله، وازهد فيما في أيدي الناس يحبك الناس"^(٤)، وقوله صلى الله عليه وسلم "من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه"^(٥)، وقوله صلى الله عليه وسلم "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى"^(٦) ولا يخفى ما يقابل كل حديث من الكلمات الشعرية على هذا الترتيب كما لا يخفى ما في العقد من التغيير الكثير، وأما عقد غير القرآن والحديث فـ(كقوله: ما بال من أوله نطفة * وجيفة آخره يفخر)^(٧) وجملة يفخر في محل نصب على الحال، أى: ما باله

(١) الأبيات في شرح المرشدي (١٩١/٢)، والإيضاح ص(٣٥٦).

(٢) شرح المرشدي (١٩١/٢)، وهما من قول أبي الحسن طاهر بن معوذ الإشبيلي، وليس للإمام الشافعي على ما زعم بعضهم، الإيضاح ص(٣٥٧).

(٣) أخرجه في الصحيحين.

(٤) رواه ابن ماجه، والطبراني، والحاكم، والبيهقي، وانظر صحيح الجامع الصغير وزيادته. للشيخ الألباني (ح٩٢٢).

(٥) رواه الترمذي وغيره هكذا، وقال حديث حسن.

(٦) رواه البخاري (ح١)، ومسلم (٤/٥٧١).

(٧) البيت لأبي العتاهية، انظر عقود الجمان (١٩١/٢)، والإشارات (٣١٩).

عَقَدَ قَوْلَ عَلَى - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -: (وَمَا لِابْنِ آدَمَ وَالْفَخْرِ، وَإِنَّمَا أَوَّلُهُ نُظْفَةٌ، وَآخِرُهُ جِيفَةٌ).

الْحَلَّ

وَأَمَّا الْحَلُّ: فَهُوَ أَنْ يُنْثَرَ نَظْمٌ؛ كَقَوْلِ بَعْضِ الْمَغَارِبَةِ: (فَإِنَّهُ لَمَّا قَبِحَتْ فَعَلَاتُهُ، وَحَنَظَلَتْ نَخَلَاتُهُ،)

مفتخرا، وصح بحىء الحال عن المضاف إليه؛ لأن المضاف بصدد السقوط، والعامل ما تضمنته ما، والتقدير أسأل عن حاله مفتخرا، ولو قيل حينئذ: أسأل عنه مفتخرا في هذه الحال صح، وهذا البيت (عقد) فيه (قول) مولانا (على رضى الله تعالى عنه) ما لابن آدم والفخر) أى: أى شىء ثبت لابن آدم، فيثبت له الفخر أى: أى جامع بينهما (إنما أوله) أى: أصله (نظفة، وآخره جيفة) أى: وحاله الأخيرة حال جيفة، فمن أين يأتيه الافتخار؟ وقد زاد بعضهم فى معنى هذا الكلام فقال ما لك وللفخر أولك نظفة مذرة، ووسطك جسم حامل للعدرة، وآخرك جيفة قدرة، فما لك وللفخر.

الحل:

(وأما الحل) وهو مقابل للعقد من الألقاب السابقة (فهو) أى: فمعناه (أن ينثر نظم) أى: أن يجعل النظم نثرا، وشرط كونه مقبولا أمرا:

أحدهما: أن يكون سبكه حال نثره أى: تركيبه وجمعه مختارا حسنا لا يتقاصر عن النظم فى حسنه، وذلك بأن يشتمل على ما ينبغى أن يراعى من بديع النثر الذى به يكون كهيئة النظم، ككونه مسجعا ذا قرائن مستحسنة، فلو كان غير ذلك لم يقبل.

والآخر: أن يكون مطابقا لما تجب مراعاته من البلاغة مستقرا فى مكانه الذى يجب أن يستعمل فيه، فلو كان قلعا لعدم طباقه مضطربا لعدم موافقته محله لم يقبل، وليس من شرطه أن يستعمله فى نفسه معناه، بل لو نقله من هجو إلى مدح مثلا مع كونه مطابقا قبل، فالمستكمل للشرطين (كقول بعض المغاربة) فى وصف شخص بأنه سيئ الظن؛ لقياسه على نفسه غيره (فإنه لما قبحت فعلاته) أى: أفعاله (وحنظلت نخلاته)

لَمْ يَزَلْ سُوءُ الظَّنِّ يَقْتَادُهُ، وَيُصَدِّقُ تَوْهَمُهُ الَّذِي يَعْتَادُهُ؛ حَلَّ قَوْلَ أَبِي الطَّيِّبِ
[مِنَ الطَّوِيلِ]:

إِذَا سَاءَ فِعْلُ الْمَرْءِ سَاءَتْ ظُنُونُهُ وَصَدَّقَ مَا يَعْتَادُهُ مِنْ تَوْهَمِهِ

أى: صارت ثمار نخلاته كالحنظل، وهذه الجملة تمثيلية فإنه شبه حال من تبدلت أوصافه الحسنة بغاية ما يستقبح من الأوصاف بحال من له نخلات تثمر الحلو، ثم انقلبت تثمر مرا في كون كل منهما له تبدل مما يستملح إلى الاتصاف بما يستقبح، فاستعمل الكلام الذى يدل على الحالة الثانية في الحالة الأولى على وجه التمثيل (لم يزل سوء الظن يقتاده) أى: لما كان قبيحا في نفسه قاس الناس عليه، فساء ظنا بهم في كل شيء، فصار سوء الظن يقوده إلى ما لا حاصل له في الخارج من التخيلات الفاسدة والتوهمات الباطلة (و) لم يزل (يصدق توهمه الذى يعتاده) يعنى: أنه لما كان يعتاد العمل القبيح من نفسه توهم أن الناس كذلك، فصار. يصدق ذلك التوهم الذى أصله ما اعتاد، فلم يحصل بسبب ذلك إلا على الإثم والعداوة؛ لأن أكثر الظن إثم، ومعاملة الناس باعتقاده السوء عداوة.

وقد (حل) في هذا الكلام المسجع على ضرب من التجوز، فحسن سبكه بذلك وطابق في إفادة المراد (قول أبي الطيب) المتنبي يشكو سيف الدولة، وأنه استمع قول الأعداء فيه، وأن سبب ذلك هو سوء فعله وإصراره على السوء للناس، فظن أن الناس كذلك (إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه * وصدق) ^(١) أى: في الناس (ما يعتاده من توهم) أى: من أمر يتوهمه في الناس؛ لاعتياده مثله في نفسه، فإن من الكلام المشهور أن الإنسان لا يظن في الناس أن يفعلوا معه إلا ما يعتقد أن يفعل معهم، ومن كلام العامة: إنما يظن الذئب ما يفعل، فلو لم يحسن السبك كما لو قيل كما اشتهر على الألسن: أن الإنسان لا يظن إلا مثل فعله، ومثل ذلك لم يقبل ولو لم يقع موقعه، كما لو مدح به على الإطلاق، وقيل: لا ينبغي للإنسان أن يظن بالناس إلا ما يقتضيه فعله

(١) انظر شرح عقود الجمان (١٩١/٢).

التلميح

وأما التلميح: فهو أن يشارَ إلى قصةٍ أو شعرٍ من غير ذكره؛

واعتقاده بالقياس لم يقبل؛ لأنه لم يطابق المعنى المسلم، وإنما الممدوح سوء الظن في مواضع الحذر لا بالقياس مطلقاً.

التلميح:

(وأما التلميح) من الألقاب السابقة (فهو) أى: فمعناه (أن يشار إلى قصة أو شعر) أو مثل سائر في الناس (من غير ذكره) أى: من غير أن يذكر المشار إليه بنفسه ومن غير استقصائه، ولكن يشار إليه إشارة يفهم بها من قوة الكلام ومن القرائن المشتمل عليها الكلام، وفهم الشيء من قوة الكلام، وقرائنه هو الفهم بفحوى الكلام، فالإشارة إلى ما ذكر بالتصريح بل بالفحوى مع ذكر شيء منه أو كله، ويتضح ذلك بالأمثلة، وهذا أعنى: التلميح، مأخوذ من ملح بتقديم اللام إذا نظر، وكأن الشاعر أو الكاتب نظر إلى المشار إليه وراعاه، ولذلك تسمعه يقولون: ملح فلان هذا البيت فقال كذا، وفي هذا البيت تلميح إلى قول فلان بتقديم اللام، ولما كان التلميح بتقديم اللام في هذا المعنى مما يستملح ويستحسن، فهو من الإتيان بشيء مليح، توهم بعضهم أنه بتقديم الميم، وأنه من ملح الشاعر بتشديد اللام إذا أتى بشيء مليح وهو سهو نشأ من توهم اتحاد الأعم بالأخص؛ لأن الإتيان بالشيء المليح أعم من التلميح الذى هو النظر إلى شعر أو قصة أو مثل، فيشار إليه بفحوى الكلام، فمن جزم بأنه بتقديم الميم وتمذهب بذلك تبعاً لغيره فهو غلط، والسبب ما ذكر، وإذا علم أن المشار إليه في التلميح ثلاثة أشياء القصة والشعر والمثل، والمشار من جهته إما نظم أو نثر صارت أقسامه ستة من ضرب اثنين في ثلاثة، والمذكور في الكتاب مثالان، مثال التلميح في النظم إلى القصة، ومثاله في النظم إلى الشعر، وسنمثل بباقي الأمثلة، فأشار إلى مثاله في النظم إلى القصة فقال (كقوله) أى: كقول أبي تمام:

كفوله (أبي تمام) [من الطويل]:

فَوَاللَّهِ مَا أَدْرَى أَحْلَامُ نَائِمٍ أَلَمْتُ بِنَا أَمْ كَانَ فِي الرِّكْبِ يُوشَعُ؟!
أشار: إلى قصة يُوشَعَ -عليه السلام- واستيقافه الشمس^(١)،

لحقنا بأخراهم وقد حوم الهوى قلوبا عهدنا طيرها وهى وقع
فردت علينا الشمس والليل راغم بشمس لهم من جانب الخدر تطلع
نضا ضوءها صبغ الدجنة وانطوى لبهجتها ثوب السماء المجزع
(فوالله ما أدري أحلام نائم أملت بنا أم كان في الركب يوشع)^(٢)

الضمير في أخراهم ولهم للمرتحلين بالمحبوب، وحام الطير على الماء دار عليه، وحومه جعله يحوم، ونضا بمعنى ذهب به وأزاله، والوقع جمع واقع أى: محبوس، والضمير في ضوءها وبهجتها للشمس الطالعة من الخدر، والدجنة الظلمة، وانطوى انضم وزال، والثوب المجزع هو ذو لونين، وأشار به إلى ظلمة الليل المختلطة ببياض النجوم، وكأنه أخذ من الجزع؛ لأن فيه لونين، وقوله: أحلام نائم استعظام للواقع وتجاهل لإظهار التحير والتوله حتى لا يدري الواقع فكأنه يقول: خلط على الأمر لما شاهدت، فلم أدر هل أنا نائم وما رأيته حلم أم شمس الخدر أملت بنا؟ أى: نزلت بالركب، فعاد ليلهم فهارا، أم حضر يوشع فرد الشمس (أشار) بذلك (إلى قصة يوشع) على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام (و) إلى (استيقافه الشمس) أى: طلبه من الله تعالى وقوف الشمس لما عزمت على الغروب، وذلك أنه روى أن قتاله للجبارين الذين أمره الله تعالى بقتالهم كان يوم الجمعة، فأدبرت الشمس، وكادت أن تغرب، فخاف أن تغرب فيدخل السبت فلا يحل له قتالهم، فيفوت كمال قتالهم وغلبتهم حينئذ، فسأل الله تعالى فرد له الشمس عن الغروب، حتى فرغ من قتالهم.

(١) يشير إلى حديث أبي هريرة الذى أخرجه البخارى في ك: (فرض الخمس)، ومسلم في ك (الجهاد)، وفيه "غزا نبي من الأنبياء.... إلى قوله، فقال للشمس: أنت مأمورة وأنا مأمور، اللهم احبسها على شيئا فحبست عليه حتى فتح الله عليه..."

(٢) الأبيات لأبي تمام في ديوانه ص(١٧٨)، ط دار الكتب العلمية، ومطلعها:
أما إنه لولا الخليلط المودع وربيع خلا منه مصيف ومرجع

وكقوله [من الطويل]:

لَعَمْرُو مَعَ الرَّمْضَاءِ وَالنَّارِ تَلْتَظِي أَرْقُ وَأَحْفَى مِنْكَ فِي سَاعَةِ الْكَرْبِ

أشار إلى البيت المشهور [من البسيط]:

الْمُسْتَجِيرُ بِعَمْرٍو عِنْدَ كُرْبَتِهِ كَالْمُسْتَجِيرِ مِنَ الرَّمْضَاءِ بِالنَّارِ

ثم أشار إلى مثال التلميح في النظم إلى الشعر فقال (كقوله: لعمرؤ) ^(١) السلام فيه لام الابتداء (مع الرمضاء) أى: الأرض الحارة التي ترمض فيها القدم أى: تحترق، والظرف حال من الضمير في أرق، أى: لعمرؤ أرق حال كونه الرمضاء، وفي هذا الإعراب تقدم الحال على العامل الذي هو اسم تفضيل، ولا يجوز في المشهور إلا في نحو: زيد مفرداً أنفع من عمرو معانا، وليس هذا الموضع منه، وقوله (والنار) يحتمل أن يكون مجروراً عطفاً على الرمضاء، فيكون في حيز الحالية، وقوله (تلتظي) حال منه أى: مع النار حال كونها تلتظي أى: تتوقد، وأما جعل تلتظي صلة الموصول المحذوف ففيه حذف الموصول وبقاء صلته ولا يرتكب إلا لضرورة فلا حاجة إليه مع إمكان ما هو أقرب، ويحتمل أن يكون مرفوعاً على أنه معطوف على المبتدأ الذي هو عمرو والخبر عنهما معا قوله (أرق) وصح الإخبار باسم التفضيل عن اثنين لإفراده منكرًا، وهو مأخوذ من الرقة التي هي الرحمة ويحتمل أن تكون النار مرفوعة على الابتداء، وتلتظي خبره، وإنما صحت هذه الأوجه؛ لأنه ليس المراد أحد هذه المعاني على الخصوص، وإنما المراد الإشارة إلى بيت صحب فيه عمرو ذكر النار، وذكر الرمضاء فصح مع ذلك كل إعراب؛ إذ لم يعين المعنى.

(وأحفى) من حفى عليه تلطف وتشفق عليه يعنى أن عمرا الكائن مع ذكر الرمضاء والنار أرق وأحفى (منك في ساعة الكرب) وقد (أشار) بذلك (إلى البيت المشهور) وهو قوله (المستجير بعمرؤ عند كربته) أى: الذي يستغيث بعمرؤ في وقت كربته، فالضمير يعود على الموصول (كالمستجير من الرمضاء بالنار) أى: كالفار من

(١) شرح عقود الجمان (١٩٢/٢).

الأرض الرمضاء إلى النار، ولهذا البيت قصة وهي: أن امرأة تسمى البسوس ذهبت لزيارة أختها وهي أم حساس بن مرة، ومعها ناقة لجار لهم، وكان كليب من كبار تغلب، وحساس المذكور من بكر، وحمي كليب أرضا فلا يرعى فيها غيره إلا إبل حساس، لمصاهرة بينهما، ثم خرجت ناقة الجار التي مع خالته في إبل حساس فأبصرها كليب وعرف أنها ليست من إبل حساس فرماها وأبطل ضرعها فرجعت حتى بركت بفناء حساس وضرعها يشخب دما ولينا، فصاحت البسوس وا ذلاه وا غربتاه فقال حساس: اسكني يا حرة والله لأعقرن فحلا هو أعز على أهله منها فلم يزل حساس يتوقع غرة كليب حتى خرج وبعد عن الحى فركب حساس فرسه حتى لحقه فرمى ظهره فسقط فقال يا حساس أغثنى بشربة ماء فقال حساس تركت الماء وراءك فولى عنه وأتبعه عمرو بن الحارث حتى وصل إليه فقال له يا عمرو أغثنى بشربة ماء فأجهز عليه فقيل:

المستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار

وإليه يشير بقوله: لعمرو مع الرمضاء إلخ، ونشبت الحرب بين بكر وتغلب أربعين سنة كلها لتغلب على بكر، ولذلك قيل في المثل: أشأم من البسوس، وبما ذكرناه يعلم أنه ليس المراد بعمرو حساسا كما قيل: بل المراد به عمرو بن الحارث، فهذان مثالان للتلميح في النظم إلى الشعر، أو القصة، وأما مثاله في النظم إلى المثل فكقوله:

ومن دون ذلك خرط القتاد

أشار به إلى المثل السائر، وأصله لكليب، وذلك أنه لما سمع قول حساس لأعقرن فحلا هو أعز على أهله منها ظن أنه يريد فحلا لكليب يسمى عليان، فقال دون عليان خرط القتاد فصار مثلا يضرب لكل أمر شاق لا يوصل إليه إلا بتكليف عظيم، فيقال دونه خرط القتاد، والقتاد شجر صلب له شوك كالإبر وخرطه أن تمر اليد عليه من أعلاه إلى أسفله حتى ينتثر منه شوكه.

فصل

ينبغي للمتكلم أن يتأنق في ثلاثة مواضع من كلامه؛ حتى يكون أعذب لفظاً،

هذه أمثلة النظم الثلاثة، وأما أمثلة النثر فمثال الإشارة إلى القصة والشعر من النثر قول الحريري فبت بليلة نابغية، وأحزان يعقوبية فأشار بقول ليلة نابغية إلى قول النابغة:

فبت كأني ساورتني ضئيلة من الرقش في أنياها السم ناقع^(١)

والمساورة المقاتلة والإصابة، والضئيلة بالضاد المعجمة الحية الدقيقة، والرقش الحيات الدقق، والناقع الشديد، وأشار بقوله: وأحزان يعقوبية إلى قصة يعقوب عليه السلام في فقدان يوسف على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام.

ومثال الإشارة إلى المثل من النثر قوله فيا لها من هرة تعق أولادها، أشار به إلى المثل المعلوم وهو قولهم: أعق من الهرة تأكل أولادها، وبه تمت الأمثلة الستة والله الموفق بمنه وكرمه.

ثم شرع في فصل من الخاتمة به ختمها وختم الكتاب فقال:

(فصل) من الخاتمة في حسن الابتداء والانتهاء والتخلص، وإنما جعلناه من الخاتمة؛ لأنه إنما اشتمل على ما هو من الحسن غير الذاتي كما في الخاتمة (ينبغي للمتكلم) شاعرا كان أو كاتباً (أن يتأنق) أى: أن يتتبع الآنق وهو الأحسن من الكلام بأن يطلبه حتى يأتي به يقال: تأنق في الروضة إذا وقع فيها متتبعا أى: كان فيها حال كونه يتتبع أى: يطلب وينظر ما يونقه أى: يعجبه، يقال آنقه كذا أعجبه فالتأنق هو تطلب الأحسن، والنظر في الشيء ليؤتى بما يونق أى: يعجب منه.

(في ثلاثة مواضع) أى: ينبغي للمتكلم أن يجتهد في طلب أحسن الكلام؛ ليأتي به في ثلاثة مواضع من كلامه (حتى تكون) تلك المواضع الثلاثة من كلامه (أعذب لفظ) من غيرها، وعذوبة اللفظ حسنه، وهو يشمل ما يكمل به حسنه وحلاوته من

(١) هو في الإيضاح ص(٣٦٠).

كل وجه، ولكن خص تفسير أعذبيته هنا بكونه غاية في البعد عن التنافر واستثقال الطبع؛ لأن العذب الحسى يقابله حسا ما ينافر الطبع ويثقل عليه، فناسب تخصيصه بهذا المعنى لما ذكر مع ما في ذلك من الخروج عن التكرار بما بعده.

(و) حتى تكون المواضع الثلاثة أيضا (أحسن سبكا) من غيرها، وحسن سبك اللفظ أيضا حسن صياغته أى: إيجاد تركيبه، وإيجاد ذاته، فهو أيضا بهذا الاعتبار يشمل أوجه حسنه من قبل نفسه ومعناه، ولكن خصت أحسنية سبكه هنا بكونه غاية في البعد عن التعقيد اللفظى وعن التقديم والتأخير الملبس، وتكون الألفاظ متقاربة في الجزالة وهى ضد الركاقة والمتانة وهى بمعنى الجزالة والرقّة والسلاسة، وهما بمعنى لطف اللفظ وتناسبه ضد الغلظ المستقبح والتقطع المستكره، ويكون المعانى مناسبة لألفاظها؛ وذلك بأن لا يكسى اللفظ الشريف المعنى الخسيس، كأن يكون بألفاظ مجنسة لمعان ترمى بالعراء؛ لعدم مطابقتها للمراد، أو العكس كمعنى شريف عليه لفظ سخيّف كألفاظ غريبة متنافرة الحروف لمعنى مطابق، وإنما ينبغى أن يصاغ اللفظ والمعنى بالتناسب والتلاؤم، فيكون اللفظ شريفا والمعنى كذلك، وحاصل هذه الجمل المفسر بها حسن السبك، أن يكون اللفظ فصيحاً لا تعقيد فيه ولا شيء يخل بالفصاحة ولا ابتذال فيه مع معنى مرعى فيه ما ينبغى لمطابقته مقتضى الحال؛ لأن جزالة اللفظ ورقته وسلاسته ترجع إلى نفى الابتذال والتنافر، وكون المعنى شريفاً واللفظ شريفاً يرجع إلى المطابقة مع السلامة مما يخل بالفصاحة، وإنما خص حسن السبك بنفسى ما يخل بالفصاحة مع معنى مطابق؛ لأن حسن سبك الحلى مثلا الذى هو المحسوس إنما يقابله عدم الالتئام أو الالتئام على وجه مستكره، ولا يخفاك أن حسن السبك على هذا أخص من عذوبة اللفظ، فإن قلت: فحسن السبك على هذا لا أخصية في تفسيره؛ لشموله جميع أنواع الحسن، قلت: بل بقى أنواع البديعيات، وهى مما يحسن السبك، فإن قلت: فعلى هذا تكون رعاية الحسن في هذه المواضع من رعاية الحسن الذاتى، فلا يكون هذا الحسن من البديع، فلا يكون هذا الفصل من الخاتمة التى هى من البديع.

وأصحَّ معنًى:

أحدها: الابتداء؛

(قلت) إذا كان المعنى: أنه ينبغي أن تراعى الزيادة في الحسن سواء كان ذلك الحسن ذاتيا أم لا، كان المنبه عليه في هذا الفصل هو القدر الزائد على أصل الواجب، والزائد ليس بأمر لازم فهو من البديع فافهم.

(و) حتى تكون تلك المواضع الثلاثة (أصح معنًى) أى: أزيد في صحة المعنى، فبرعاية الزيادة كان من هذا الباب، وإلا فصحة المعنى لا بد منها في كل شيء، وصحة المعنى تحصل بالسلامة من التناقض والسلامة من الامتناع والبطلان والسلامة من الابتذال الذى هو في معنى الفساد؛ حيث لا يطابق، والسلامة من مخالفة العرف؛ لأن مخالفة العرف البليغى كالغرابة المخلة بالفصاحة أو هى نفسها، ونحو ذلك كالسلامة من عدم المطابقة لمقتضى حال المخاطب، وقد عرفت أن صحة المعنى بهذا الاعتبار داخل فيما قبله، وبه علم أن هذه الأوصاف أعنى: عذوبة اللفظ، وحسن السبك برعاية مقتضى الفصاحة، وصحة المعنى برعاية مقتضى البلاغة، ولا تخفى أوجه مناسبتها فكان لكل وصف معنى مخالف للآخر؛ والخطب في ذلك سهل.

ثم يبين المواضع الثلاثة التى ينبغي أن يعتنى بها فيما ذكر أكثر بقوله:

الابتداء:

(أحدها) أى: أحد تلك المواضع (الابتداء) لأنه أول ما يقرع السمع، فإن كان عذبا حسن السبك صحيح المعنى أقبل السامع على الكلام، فوعى جميعه؛ لانسياق النفس إليه ورغبتها فيه من حسنه الأول واستصحابه لذة المذاق السابق، وإلا يكن الابتداء حسن السبك عذبا صحيح المعنى نافره السمع بالمقابلة الأولى، فيعرض عنه جملة، وإن كان الباقي من الكلام حسنا؛ لأن السمع قاطعه الابتداء القبيح، وهذا أمر

كقوله^(١) [من الطويل]:

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَيْبٍ وَمَنْزَلٍ بِسِقْطِ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

تجريسي والابتداء الحسن في تذكّار المنازل والأحبة (كـ) ما في (قوله) أى: امرئ القيس:

(قفّا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول فحومل)

السقط هو الموضع الذى يتقطع فيه الرمل، أو الرمل المتقطع بنفسه، واللوى هو الرمل المعوج، ولا شك أن انقطاع الرمل إنما هو عند اعوجاجه بالأرياح، لا عند تراكمه، والدخول وحومل موضعان، والمراد بين أماكن الدخول وأماكن حومل، وبذلك صحت البنية فيه التى لا تكون إلا فى متعدد، وصح بذلك عطف حومل بالفاء عليه؛ ليفيد أن له بنية أيضا، وأما لو كانت البنية معتبرة بين الدخول وحومل لم يصح العطف بالفاء؛ لوجوبه بالواو؛ إذ هى التى تعطف ما لا يستغنى عنه، أما حسن الشطر من هذا البيت فمسلّم؛ لأنه أفاد به: أنه وقف واستوقف وبكى واستبكى وذكر الحبيب والمنزل فى السطر واحد بلفظ مسبوك لا تعقيد فيه ولا تنافر ولا ركاقة، وأما الشطر الثانى فلم يتفق له فيه ما اتفق فى الأول؛ لأن ألفاظه لم تخل من كثرة مع قلة المعنى، ومن تمحل التقدير للصحة، وغرابة بعض الألفاظ، وأحسن منه قول النابغة فى ذكر الأهم فى الابتداء:

كلينى لهم يا أميمة ناصب وليل أقاسيه بطيء الكواكب^(٢)

يقال: نصبه لهم إذا أتعبه.

(١) هو لامرئ القيس، مطلع معلقته، ديوانه ص ٨، والإشارات ص ٣٠٢.

(٢) الإيضاح ص (٣٦١).

وكقوله (أشجع) [من الكامل]:

قَصْرٌ عَلَيْهِ تَحِيَّةٌ وَسَلَامٌ خَلَعَتْ عَلَيْهِ جَمَالَهَا الْأَيَّامُ
وينبغي أن يُجْتَنَبَ في المديح ما يُتَطَيَّرُ به؛

(و) الابتداء الحسن أيضا في وصف الدار (ك) ما في (قوله):

قصر عليه تحية وسلام خلعت عليه جمالها الأيام^(١)

يقال خلع عليه أى: نزع ثوبه عليه بمعنى أنه نزع وطرحه عليه، ولتضمن
خلع طرح عدى بعلى، وفي نسبة الخلع إلى جمال الأيام دلالة على تشبيه الأيام برجل له
لباس جميل نزعته على غيره، فجمال الأيام كلباس ألبسه ذلك القصر، وكذا قوله:

فراق ومن فارقت غير مذمم وأم ومن يمت غير ميمم^(٢)

أى: لا ينبغي أن يفارق الذى فارقت غير مذموم، ولا أن تؤم أى: تقصد
غيره، والذى قصدت ليس أهلا لأن يقصد، وكذا قوله في الغزل:

أريقك أم ماء الغمامة أم حمر بفي برود وهو في كبدي جمر^(٣)

تدله في ريق المحبوب فتجاهل، فكأنه التبس عليه هل هو ريق أم زلال أم حمر
وأخبر بأنه في فمه له غاية العذوبة والبرودة، وفي قلبه جمر؛ لأنه يزيد القلب ولوعا
وحبا يحترق به كالجمر، وكذا قوله في الرفق والرحمة:

أتظنني من زلة أتعتب قلبي عليك أرق مما تحسب^(٤)

أى: لا أعاتبك على زلة، ولا تظن ذلك يصدر مني؛ فإن قلبي عليك شديد
الشفقة فهو أكثر مما تحسب في الرفق والرحمة.

(وينبغي أن يتجنب في المديح) أو الغزل عند خطاب من يتوقع منه التطيير،

وهو غير مراد (ما يتطير) أى: الكلام الذى يتشاءم (به) وهو نائب فاعل يتجنب

(١) البيت للأشجع السلمي في عقود الجمان (١٩٤/٢)، والإشارات (٣٢٢).

(٢) البيت في شرح عقود الجمان (١٩٤/٢)، وهو لأشجع في التهئة بقصر بنى.

(٣) البيت في شرح عقود الجمان (١٩٤/٢)، وهو للمتنى، والإيضاح ص (٣٦١).

(٤) للمتنى في الإيضاح ص (٣٦١).

كقوله [من الرجز]:

مَوْعِدُ أَحْبَابِكَ بِالْفُرْقَةِ غَدٌ

وأحسنه ما يناسب المقصود، ويسمى: براعة الاستهلال؛

(كقوله: موعِدُ أَحْبَابِكَ بِالْفُرْقَةِ غَدٌ)^(١) وهو مطلع قصيدة لابن مقاتل الضرير أنشدها للداعي العلوي، فقال له الداعي: حين تشاءم بما ذكر: موعِدُ أَحْبَابِكَ أَنْتَ يَا أَعْمَى وَلَكَ الْمَثَلُ السَّوْءُ أَى: الحال القبيح، وكقول ذى الرمة بين يدي هشام بن عبد الملك:

مَا بَالُ عَيْنِكَ مِنْهَا الدَّمْعُ يَنْسَكِبُ^(٢)

فقال له هشام: بل عينك أنت، ولما بنى المعتصم بالله قصرا له وجلس فيه أنشده إسحق الموصلي:

يَا دَارَ غَيْرِكَ الْبَلَى وَمَحَاك

فتطير المعتصم بهذا الابتداء وأمر بهدم القصر.

وإنما حسن الابتداء الذى لا يتطير به في ذكر الديار مثلا مثل ما تقدم قصر عليه تحية إلى آخره وقوله:

إِنَّا مَحْيُوكَ فَاَسْلَمَ أَيُّهَا الطَّلَلُ^(٣)

براعة الاستهلال:

(وأحسنه) أى: أحسن الابتداء (ما ناسب المقصود) أى: والمناسبة تحصل باشتغال الابتداء على ما يشعر في الجملة بما سيق الكلام من أجله، فإذا سيق مثلا لبيان علم من العلوم كالفقه؛ فاشتغال ابتدائه على ما يشعر بأفعال المكلفين وأحكامها هو من أحسن الابتداء.

(ويسمى) كون الكلام مناسبا للمقصود، أو الكلام بنفسه المناسب للمقصود (براعة الاستهلال) والاستهلال في الأصل أول ظهور الهلال، ثم استعمل في مطلق افتتاح

(١) أنشده ابن مقاتل للداعي العلوي في الإيضاح ص(٣٦٢).

(٢) البيت في شرح عقود الجمان (١٩٥/٢).

(٣) هو للقمامي في الإيضاح ص(٣٦٣)، ويعرف القمامي بالشرقي، واسمه عمير بن شبيب.

كقوله فى التهنة [من البسىط]:

بُشْرِى فَقَدْ أَلْجَزَ الْإِقْبَالُ مَا وَعَدَا

وقوله فى المرىة (الساوى) [من الوافر]:

هى الدُّنْيا تُقُولُ بِمِلءٍ فِىهَا حَذَارٍ حَذَارٍ مِنْ بَطْشِى وَفَتْكِى

الشىء، والبراعة: مصدر برع الرجل بضم الراء وفتحها إذا فاق أقرانه فى العلم أو غيره، فإضافة البراعة إلى الاستهلال على معنى الملابس أى: البراعة الحاصلة من الشاعر أو الكاتب الملابس للاستهلال أى: لابتداء الكلام، وتلك البراعة التى هى مناسبة الكلام هى (كما) فى (قوله فى التهنة) التى هى إيجاد كلام يزيد سرورا بمفروح به:

(بشرى فقد ألجز الإقبال ما وعدا وكوكب المجد فى أفق العلا صعدا)^(١)

وهو مطلع قصيدة لأبى محمد الخازن يهنئ الصاحب بولد لابنته، وإنما كان عن البراعة؛ لأنه يشعر بأن ثم أمرا مسرورا به، وأنه أمر حدث، وهو رفيع فى نفسه يهنأ به، ويبشر من سر به، ففيه الإيماء إلى التهنة والبشرى التى هى المقصود من القصيدة، وكذا قول أبى الطيب فى التهنة بزوال المرض:

المجد عوفى إذ عوفيت والكرم وزال عنك إلى أعدائك السقم^(٢)

(و) كما فى (قوله فى المرىة: هى)^(٣) أى: القصة التى تتلى هى هذه وهى قوله (الدنيا تقول بملء فيها) والملاء بكسر الميم ما يملأ الشىء، والمعنى أنها تقول ذلك جهرة بلا خفاء؛ لأن ملء الكلام الفم يشعر بظهوره، والجهر به بخلاف الخفى، ففى طرف من الفم (حذار حذار) أى: احذر (من بطشى) أى: أخذى الشديد بالقوة (وفتكى) أى: قتلى لكم فجأة أى: لا تغفلوا عن إهلاكى لكم، بل اجعلوه نصب

(١) البيت لمحمد بن الخازن يهنئ الصاحب بولد لابنته، انظر شرح عقود الجمان (١٩٥/٢)،

(٢) مطلع قصيدة للمتنى فى ديوانه (١١٧/٢)، ط دار الكتب العلمية.

(٣) البيت لأبى الفرج الساوى، انظر شرح المرشدى على عقود الجمان (١٩٦/٢).

وثانيها: التخلُّصُ ممَّا شَبَّ الكلامُ بهِ مِنْ نَسِيبٍ أو غيره إلى المقصود،

مع رعاية الملاءمة بينهما؛

أعينكم، واستعدوا له بالتقوى والصبر، وهذا مطلع قصيدة لأبي الفرج السامري يرثى
فخر الدولة ملكا من ملوك آل بويه، وكذا قول أبي الطيب يرثى سيف الدولة:

نعد المشرفية والعوالي وتقتلنا المنون بلا قتال^(١)

التخلص:

(وثانيها) أى: وثاني المواضع التى ينبغى للمتكلم أن يتأنق فيها (التخلص) أى:
الخروج (مما شبَّ الكلام به) أى: ابتدئ الكلام وافتتح به، وأصل التشبيب ذكر أمور
الشباب، قال الإمام الواحدى: التشبيب ذكر أيام الشباب، وذكر اللهو والغزل، ولما
كثر إيقاعه فى أوائل القصائد نقل عرفا إلى ابتداء القصيدة، بل والكلام فى الجملة سواء
كان فيه ذكر اللهو والغزل وأيام الشباب أم لا، فتبين أن المراد بالتشبيب كما قلنا
افتتاح الكلام وابتدأؤه سواء كان ما ابتدأ به (من تشبيب) وهو ذكر الجمال ووصفه
(أو) كان من (غيره) أى: من غير التشبيب كالأدب أى: الأوصاف الأدبية والافتخار
وهو معروف والشكاية غير ذلك كالهجو والمدح والتوسل (إلى المقصود) متعلق
بالتخلص أى: الثانى هو التخلص إلى المقصود مما بدئ به الكلام (مع رعاية الملاءمة)
أى: المناسبة (بينهما) أى: بين ما شبَّ به الكلام وبين المقصود واحترز بهذا - أعنى
كون ما شبَّ به الكلام بينه وبين المقصود - ملاءمة عن الاقتضاب، وظاهر العبارة أن
التخلص الكائن مع المناسبة ينبغى أن يتأنق فيه بشيء آخر زائد عليه، والمقدر أن
التخلص فى الجملة - أعنى التخلص اللغوى وهو الخروج من أول الكلام لغيره فى
الجملة - ينبغى أن يتأنق فيه برعاية المناسبة بينه وبين التخلص إليه، فإذا روعيت فيه
حصول التأنق وحصل التخلص الاصطلاحي، وهو الخروج مما شبَّ به الكلام إلى
المقصود مع وجود المناسبة بينهما، ويمكن تصحيح الكلام بأن يراد بالتخلص المذكور

(١) هو للمتنبى فى رثاء أم سيف الدولة، الإيضاح ص(٣٦٤).

كقوله (أبي تمام)^(١) [من البسيط]:

تَقُولُ فِي قَوْمِي قَوْمِي وَقَدْ أَخَذْتُ
أَمْطَلَعَ الشَّمْسِ تَبْغِي أَنْ تَوْمَّ بِنَا
مَنَا السَّرَى وَخَطَا الْمَهْرِيَّةِ الْقُودِ
فَقُلْتُ كَلَّا وَلَكِنْ مَطْلَعُ الْجُودِ

اللغوى، ثم يقدر ضمير يعود عليه على طريق الاستخدام، خبره تخلص يتعلق به قوله مما شبب إلخ، فيكون تقدير الكلام من المواضع التي ينبغي التأنيق فيها التخلص، والتخلص الذي حصل فيه ذلك التأنيق هو التخلص مما شبب به الكلام إلى المقصود مع رعاية المناسبة إلخ، وبهذا يعلم أن الكلام لا يصح بمجرد جعل التخليص يراد به معناه اللغوى مع تعلق ما بعده به، وذلك ظاهر، ووجه كون تلك المناسبة من التأنيق الذي ينبغي أن يراعى في التخلص أن السامع إذا كان أهلا للاستماع؛ لكونه من العارفين بمحاسن الكلام يتربح الانتقال من الافتتاح إلى المقصود، كيف يكون؛ لأن من المعلوم أن من قصد شيئا وابتدأ بغيره فقد جعل ذلك الغير كالوسيلة إلى المقصود، فلا بد أن تكون بينها مناسبة ومواصلة، والاتصال إنما يظهر عند انتهاء الوسيلة وإرادة الانتقال، فإذا جاء حسنا للملاءمة بين طرف المفتتح به، وطرف المقصود، حرك من نشاط السامع لوجود تلك الملاءمة المطلوبة، وأعانه ذلك الحسن على الإصغاء لما بعده؛ لاعتقاد كون صاحبه برع وصار أهلا لإيجاد الحسن، وإلا توجد تلك المناسبة فات الحسن المنتظر، فيعدوهم السامع الشاعر ليس أهلا أن يستمع، فلا يصغى إليه، ولو أتى بما هو حسن بعده فالتخلص، الحسن لوجود الارتباط والمناسبة (كقوله: يقول في قومس) وهو اسم موضع (قومي وقد أخذت. منا السرى) أى: والحال أن السرى قد أخذت منا أى: أثرت فينا ونقضت من قوانا، والسرى هو المشى ليلا، فهو مصدر يؤنثه بعض العرب بتوهم أنه جمع؛ إذ هو على وزن من أوزان الجموع (وخطا المهرية) عطف على السرى أى: أخذت منا السرى، وأخذت منا خطا المهرية أى: نقصت منا المهرية بخطاها، ومشيتها وتحريكها إيانا، وتكلف مسائرتنا معها؛ لأن ذلك مما يتعب وينقص

(١) البيتان لأبي تمام، ديوانه (أ) ص ١٢٠، (ب) ١٣٢/٢، والمصباح ص ٢٧٢، وقومس: بلد بالقرب من أصفهان.

.....
من قوتنا، فهو كعطف أخص على أعم، وليس معطوفا على المجرور في قوله: منا؛ لأنه يكون التقدير: نقصت منا السرى ونقصت السرى أيضا من خطأ المهريّة، ولا معنى لنقص السرى من خطأ المهريّة من حيث إنها خطأ، وحمله على أن السرى طال فنقص قوى المهريّة كما نقص قوانا، وكفى عن ذلك بنقص خطاها، تكلف لا حاجه إليه؛ لوجود غيره، فإن قلت: فيه المبالغة في نقص قواهم حيث أفضى بطوله إلى نقص قوى ما هو أقوى منهم وهو المهريّة، قلت: لا يتعلق غرض بهذه المبالغة في المقام؛ لأن المقصود الإخبار بتشكيهم بطول السير؛ ليخرج منه إلى المقصود، والمعنى الأول كاف فيه، وعلى تقدير تسليمه فالعطف بدون إعادة المجرور لا يرتكب مع إمكان غيره، وقد أمكن هنا، والخطأ جمع خطوة وهو ما بين القدمين في السير والمهريّة الإبل المنسوبة إلى مهرة بن حيدان أبي قبيلة تنسب إليهم إبلهم لخصوص جودتها، ثم صار لقبا على الإبل الجياد مطلقا.

(القود) وصف المهريّة وهى الإبل الطويلة الظهر والأعناق جمع أقود، وقد علم مما قررنا أن المعنى: أنهم قالوا ما يذكر بعد، والحال أن مزاوله السرى أثر فيهم ومعاناة مسايرة المطايا بالخطا أو سيرها بهم نقص منهم، ومقولهم هو قوله (أطلع الشمس تبغى أن تؤم بنا *) أى: لما طال السير قالوا أتبغى أى: أطلب أن تقصد بنا مطلع الشمس أى: موضع طلوعها، فإن قلت: ما معنى طلبه قصد مطلع الشمس، وهو إن طلب إنما يطلب مطلع الشمس بعينه، قلت: المراد بالقصد التوجه والذهاب إلى جهة مطلع الشمس، وكثيرا ما يطلق عليه لتعلقه به، فكأنهم قالوا: أطلب بهذا المشى أن تتوجه إلى جهة مطلع الشمس، ثم المراد بالجهة نهايتها فافهم.

(فقلت) لهم (كلا) أى: ارتدعوا عما تقولون وانزجروا، فإنى لا أطلب بكم مطلع الشمس (ولكن) أطلب بكم (مطلع الجود) فقد خرج بالمناسبة الجوابية إلى الممدوح

وقد ينتقل منه إلى ما لا يلائمهُ، ويسمَّى: الاقتضاب، وهو مذهبُ
العرب الجاهلية^(١) ومن يليهم من المخضرمين؛

الذى سماه مطلع الجود فكان فيه حسن التخلص، ومن حسن التخلص ما وقع في بيت
واحد كقول أبي الطيب:

نودعهم والبين فينا كأنه قنا ابن أبي الهيجاء في قلب فيلق^(٢)

الفيلق الجيش.

ومن حسن التخلص قول أبي الطيب يمدح المغيث العجلي:

مرت بنا بين تريها فقلت لها من أين جانس هذا الشاذن العربا^(٣)

فاستضحكت ثم قالت كالمغيث يرى ليث الشرى وهو من عجل إذا اتسبا

أى: قالت أنا بالنسبة إلى قومي في كوني وحشية الصورة، والعينين إنسية

النسب كالمغيث ليث المعنى والصورة، عجلي النسب، وهذا التخلص نهاية الحسن.

(وقد ينتقل منه) أى: مما شيب به الكلام (إلى ما لا يلائمه) فيستأنف حديث

المقصود من غير ربط واتصال (ويسمى) ذلك الانتقال الكائن بلا ربط ومناسبة

(الاقتضاب) وهو في اللغة الاقتطاع والارتجال أى: الإتيان بالشيء استئنافا بغتة، أطلق

على الإتيان بالكلام بعد الآخر بلا ربط ومناسبة؛ لانقطاع الأول عن الثانى (وهو)

أى: الاقتضاب (مذهب العرب الأولى) أعنى الجاهلية (و) مذهب (من يليهم من

المخضرمين) والمخضرم بالضاد والحاء المعجمتين وفتح الراء هو الذى أدرك الجاهلية

والإسلام معا مثل لبيد، وقال فى الأساس ومثله فى القاموس يقال: ناقة مخضرمة بفتح

الراء إذا جدع أى: قطع نصف أذنها، ومنه المخضرم وهو الذى أدرك الجاهلية

والإسلام وسمى بذلك؛ لأنه لما فات جزء من عمره فى الجاهلية فكانه قطع نصفه أى:

(١) فى نسخة الدكتور خفاجى: "الأولى" والمثبت من شروح التلخيص.

(٢) البيت للمتنبى فى شرح المرشدى على عقود الجمان (١٩٧/٢)، ولكن فيه (فودعهم) مكان (نودعهم).

(٣) البيت للمتنبى فى ديوانه ص (١٤١)، ط الكتب العلمية.

كقوله (أبي تمام) [من الخفيف]:

لَوْ رَأَى اللَّهُ أَنَّ فِي الشَّيْبِ خَيْرًا جَاوَرَتْهُ الْأَبْرَارُ فِي الْخُلْدِ شَيْبًا
كُلَّ يَوْمٍ تُبْدَى صُرُوفُ اللَّيَالِي خَلْقًا مِنْ أَبِي سَعِيدٍ غَرِيبًا

ما هو كالنصف من عمره؛ لأن ما صادف به الجاهلية وكان حاصلًا منه فيها ملغى لا عبرة به كالمقطوع ثم مثل للاقتضاب فقال (كقوله) أى: كقول أبي تمام:

(لو رأى الله أن في الشيب خيرا جاورته الأبرار في الخلد شيبا)^(١)

الشيب بكسر الشين جمع أشيب وهو حال من الأبرار:

(كل يوم تبدى صروف الليالي خلقا من أبي سعيد غريبا)

فقد انتقل من ذم الشيب في البيت الأول إلى مدح أبي سعيد بأنه تبدى أى: تظهر منه الليالي خلقا أى: طبائع غريبة لا يوجد لها نظير من أمثاله فيها، ولا ربط بينهما ولا مناسبة، فهذا الانتقال من الاقتضاب.

وأما ما يقال من أنه لا يتعين أن يكون اقتضابا؛ لاحتمال أن يكون أبو سعيد أشيب فيكون ذكره مناسبا لذم الشيب قبله فلا وجه له، لأن المتبادر مدح أبي سعيد؛ ولأن اللفظ لا يشعر بالمناسبة؛ إذ ليس في البيت الثاني ذكر الشيب، نعم لو قال مثلا: وأبو سعيد أشيب فلا يبقى فيه خير أو نحو هذا أمكن ما ادعى ما فيه من البرودة، فافهم.

وقولنا: إن الاقتضاب مذهب العرب والمخضرمين لا يقتضى أن غيرهم لا يتركبه تبعا لهم، بل يجوز أن يستعمله غيرهم تبعا لهم، كما وقع لأبي تمام في المثال، وليس منهم إذ هو من الشعراء الإسلامية في الدولة العباسية، فالمثال لا يجب أن يكون من العرب أو المخضرمين؛ لصحة عدم الاختصاص بهم، فلا يعترض بأن أبا تمام ليس منهم، إذ لم يدرك الجاهلية، فلا يكون من المخضرمين؛ لأن الاعتراض لا يرد إلا لو قال المصنف: الاقتضاب هو ما صدر من العرب والمخضرمين، فيفهم أن ما صدر من

(١) البيت لأبي تمام في ديوانه ص(٣٣)، وشرح عقود الجمان (١٩٧/٢).

ومنه: ما يقرب من التخلص؛ كقولك بعد حمد الله: "أَمَّا بَعْدُ"

غيرهم ليس من الاقتضاب، ولم يقل المصنف ذلك، وإنما قال هو مذهب العرب والمخضرمين، ولا يلزم من كونه مذهباً لمن ذكر أن لا يصدر من غيرهم، فلا تختص التسمية بما صدر ممن ذكر، وقد خفى الفرق بين كونه مذهباً وكونه لا يصدر إلا منهم فيلزم أن لا يسمى إلا إن صدر منهم على بعضهم، فجعل الأول نفس الثاني، واعترض بما ذكر وهو سهو.

(ومنه) أى: ومن الاقتضاب الذى هو ابتداء المقصود بلا ربط وملاءمة بينه وبين طرف ما شيب به الكلام (ما) أى: انتقال (يقرب) أى: يشبه (من التخلص) الاصطلاحى، وهو الانتقال على وجه المناسبة، والربط المعنوى كما تقدم وذلك (كقولك بعد حمد الله) أى: بعد أن حمدت الله تعالى، وصليت على رسوله صلى الله عليه وسلم مثلاً (أما بعد) كذا وكذا، وصح فيه شائبة من المناسبة، وهو اقتضاب من جهة أنه انتقال من الحمد والثناء إلى كلام آخر بلا ربط معنوى ولا ملاءمة بين الطرفين، ووجه وجود شيء من شائبة المناسبة فيه أنه لم يؤت معه بالكلام الثانى فجأة كائنة من غير قصد إلى ارتباط وتعليق بين الطرفين أى: طرف الابتداء الكائن لما بعده، وطرف الانتهاء الكائن لما قبله، بل قصد نوع من الربط على معنى، مهما يكن من شيء بعد حمد الله والثناء فإنه كان كذا وكذا.

وتحقيق ذلك أن حسن التخلص فيه القصد إلى إيجاد الربط بالمناسبة على وجه لا يقال فيه: إن هنا كلامين منفصلين مستقلين أتى بأحدهما وهو الثانى بغتة، والاقتضاب فيه القصد إلى الإتيان بكلام بعد الآخر على وجه يقال فيه: إن الأول منفصل عن الثانى ولا ربط بينهما، وأما بعد لما كان معناه مهما يكن من شيء فكذا وكذا، أفاد أن ذلك الكذا مربوط بكل شيء، وواقع على وجه اللزوم بالدعوى بعد الحمد والثناء، ولما أفاد ما ذكر ارتبط بما قبله؛ لإفادته الوقوع بعده ولا بد، فلم يؤت به على وجه يقال فيه: لم يرتبط بما بعده؛ فأشبه هذا الوجه حسن التخلص، ولما كان ما

قيل: وهو فصل الخطاب، وكقوله تعالى: ﴿هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾^(١)

بعده شيء آخر لا ربط فيه بالمناسبة، كان في الحقيقة اقتضاباً، وبه يعلم أن جعل وجه المشاهدة أنه لم يؤت بما بعده فجأة وحده لا يكفي؛ لأن حسن التخلص فيه الإتيان بشيء آخر فجأة، ولكن بضرب من المناسبة فافهم.

(قيل وهو) أى: قولهم: بعد الحمد لله والصلاة على رسول الله أما بعد (فصل الخطاب) أى: هو المسمى بهذا اللقب الذى هو للفظ المدح اتفاقاً؛ لأنه فصل بين الخطاب الأول والثانى على وجه لا تنافر فيه ولا سماجة، بل وجه مقبول كما أشرنا إليه، قال ابن الأثير: والذى أجمع عليه المحققون من علماء البيان أن فصل الخطاب هو أما بعد؛ لأن المتكلم يفتح فى كل أمر ذى شأن بذكر الله تعالى وتحميده يعنى الصلاة على رسوله صلى الله عليه وسلم، فإذا أراد الخروج منه إلى الغرض المسوق له الكلام، فصل بينه وبين ذكر الله تعالى بقوله: أما بعد، فسمى فصل الخطاب، واشتهر بذلك مع قبوله لحسن الفصل به، وقيل: معنى فصل الخطاب: الكلام الفاصل من الخطاب بين الحق والباطل، وعلى هذا فالمصدر أعنى: لفظ الفصل بمعنى اسم الفاعل، وقيل: معناه الكلام المفصول من الخطاب أى: يتبينه من يخاطب به أى: يعلمه بينا لا يلتبس عليه، وعلى هذا فالمصدر وهو لفظ الفصل بمعنى اسم المفعول (وكقوله تعالى) هو عطف على قوله: كقولك بعد حمد الله تعالى، يعنى: أن من جملة الاقتضاب القريب من التخلص الاصطلاحي، وهو ما يكون بالمناسبة الربطية ما يكون بلفظ هذا، كما فى قوله تعالى بعد ذكر أهل الجنة ﴿هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾ فالانتقال معه اقتضاب؛ لأن ما بعده لم يربط بالمناسبة بينه وبين ما قبله، ولكن فيه نوع ارتباط، وقد تقدم أن مجرد الربط هو وجه المشاهدة فى أما بعد، وكذلك هنا، ووجه الارتباط أن الواو للحال فى قوله: ﴿وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ﴾ فقد أفاد الكلام بمعونة اسم الإشارة المصحح للحالية؛ لأن فيه رائحة الفعل أن ما بعده واقع فى صحبة ما قبله، فكان فيه ارتباط أشبه

أى: الأمرُ هذا، أو هذا كما ذُكرَ. وقوله: ﴿هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾^(١)

التخلص، ولفظ هذا إما أنه خبر مبتدأ محذوف (أى: الأمر) الذى يتلى عليكم هو (هذا) والحال أن كذا وكذا واقع، وصاحب الحال هو المشار إليه وهو معنى الخبر أو المبتدأ؛ لأنه مشار إليه فى المعنى (أو) هو مبتدأ محذوف الخبر أى: (هذا كما ذكر) والحال كذا وكذا، وصاحب الحال هو المشار إليه وهو مصدوق المبتدأ.

(و) قد يكون الخبر فى مثل هذا التركيب مذكورا مثل (قوله تعالى) بعد ذكره جمعا من الأنبياء على نبينا وعليهم أفضل الصلاة والسلام، وأراد أن يذكر بعد ذلك الجنة وأهلها ﴿هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾ فأثبت الخبر بعد لفظ هذا الذى يساق للانتقال، وصاحب الحال هو المشار إليه الذى هو معنى المبتدأ؛ لوجود الإشارة التى فيها رائحة الفعل، وذكر الخبر فى هذا التركيب يشعر بأنه هو المحذوف فى نظيره، وهو قوله تعالى: ﴿هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾ لأن الذكر يفسر الحذف فى النظر، فلفظ هذا فيما تقدم على هذا مبتدأ محذوف الخبر، قال ابن الأثير: لفظ هذا فى هذا المقام أى: فى مقام الانتقال من غرض إلى آخر هو من الفصل الذى هو أحسن من الوصل، يعنى هو مما يفصل به بين كلامين فصلا هو أحسن عند البلغاء من حسن التخلص الذى هو الوصل بالمناسبة، قال: وهى أى: لفظة هذا علاقة أكيدة أى: وصلة بين المتقدم والمتأخر يتأكد الإتيان بها بين الخروج من كلام إلى كلام آخر، ومما يدل على أنها أحسن من التخلص وقوع الانتقال بها كثيرا فى الكلام المعجز، وأيضا الربط بها إنما هو على وجه الحالية الحقيقية، وهى مطردة بخلاف الربط بالمناسبة كالجوابية فى قوله:

فقلت كلا ولكن مطلع الجود

(١) ص: ٤٩.

ومنه قول الكاتب: (هذا باب).

وثالثهما: الانتهاء؛

وكانتشبيهه في قوله:

وبدا الصباح كأن غرته وجه الخليفة حين يمتدح

فقد لا يخلو من تحمل، وعدم مطابقة ما في نفس الأمر.

(ومنه) أى: من الاقتضاب القريب من التخلص (قول الكاتب) أى: الناثر؛ إذ الكاتب هو مقابل الشاعر عند إرادته الانتقال من حديث إلى آخر (هذا باب) في كذا؛ لأنه ترجمة على ما بعده، ويفيد أنه انتقل من غرض إلى آخر، وإلا لم يحتج للتبويب، فلما كان فيه التنبيه على أنه أراد الانتقال لم يكن الإتيان بما بعده بغتة فكان فيه ارتباط ما، وقد تقدم أن الربط بالمناسبة وجدت فيه البغته أيضاً؛ لأن المأتى به بغت ما هو فيه، لكن بمناسبة فعلية، يقال: نفى البغته لا يكفى في الربط على أنه أراد الانتقال من شيء إلى غيره يتضمن الجمع بين الشيئين في ذكرهما، فهو نوع من (مطلق الارتباط) وقد يجاب بأن الكلام الذى فيه الربط بالمناسبة لا بغتة فيه أصلاً؛ لأن البغته هى مجيء ما لا يرتقب ولا يناسب وإنما زدنا في تقييد البغته ما لا يناسب؛ لأن المناسبة تقضى أن الثانى من طريق الأول ومن غمطه فلم يفجأ النفس ما هو بعيد عن غمط الارتقاب. تأمله، فإن فيه دقة.

ومن هذا القبيل لفظه أيضاً عند الفراغ من غرض وأريد الإتيان بغرض آخر؛ لأنه يشعر بأن الثانى يرجع به على المتقدم، وهذا المعنى فيه ربط في الجملة بين السابق واللاحق ولم يؤت بالثانى فجأة.

(وثالثها) أى: وثالث المواضع التى ينبغى للمتكلم أن يتأنق فيها (الانتهاء) أى: انتهاء القصيدة أو الرسالة أو الخطبة؛ لأن الانتهاء آخر ما يفهمه السامع ويحفظه من القصيدة أو الخطبة أو الرسالة ويرتسم في نفسه، فإن كان ذلك الانتهاء مختاراً حسناً تلقاه بغاية القبول، واستلذه استلذاذاً يجبر به ما وقع فيما سبقه من التقصير، وجبر الواقع

كقوله (أبي نواس) [من الطويل]:

وَإِنِّي جَدِيرٌ إِذْ بَلَغْتُكَ بِالْمُنَى وَأَنْتَ بِمَا أَمَلْتُ مِنْكَ جَدِيرٌ
فَإِنْ تَوَلَّنِي مِنْكَ الْجَمِيلَ فَأَهْلُهُ وَإِلَّا فَإِنِّي عَاذِرٌ وَشَكُورٌ

من التقصير يعود إلى مجموع الكلام بالقبول والمدح، وإلا كان الأمر على العكس أى: وإن لم يكن الانتهاء حسنا بجه السامع وأعرض عنه وذمه، وذلك مما قد يعود على مجموع الكلام بالذم؛ لأنه ربما أنسى محاسنه السابقة قبل الانتهاء، فيعمره الذم ويرمى إلى الوراء، ويكون عند السامع مما ينبذ بالعراء، ومن المعلوم في المذوقات أن آخر الطعم إن كان لذيذا أنسى مرارته الأولى، وإن كان مرا أنسى حلاوته الأولى؛ فالانتهاء الحسن (كقوله) أى: كقول أبي نواس (وإني جدير)^(١) أى: حقيق (إذ بلغتك) أى: وصلت إليك بمدحى (بالمنى) أى: بما أتمنى، وهو متعلق بجدير أى: إني جدير بالفوز بالمنى منك حين بلغتك (وأنت بما أملت) أى: رجوت (منك جدير) لكرمك (فإن تولني) أى: تعطني (منك الجميل) أى: الإحسان والإفضال (فأهله) أى: فأنت أهل لإعطاء ذلك الجميل وذلك الإحسان (وإلا) أى: وإن لم تولني الجميل (فإن) لا أجد في نفسي عليك، ولكني (عاذر) لك بحملك على أن ذلك لعذر؛ كعدم تيسر المعطى في الوقت، أو لتقدم من لا يعذر بالعطاء (و) إني (شكور) لك ما صدر منك ممن غير الإعطاء، وهو إصغاؤك لمدحى، فإن ذلك من المنة على أو شكور لك الإعطاء السابق، ولا يمنعني من شكر السابق عدم تيسر اللاحق، ومن أحسنه قوله أيضا للمأمون:

فبقيت للعلم الذي قمدى له وتقاعست عن يومك الأيام^(٢)

وكذا قول أبي تمام في خاتمة قصيدة فتح عمورية:

(١) البيت لأبي نواس، انظر عقود الجمان (١٤٩/٢)، والإشارات (٣٢٤)، والإيضاح (٣٦٦).

(٢) لأبي نواس في خاتمة مدح المأمون، وهو في شرح المرشدي (١٧٩/٢)، لكن روايته (بالواو) مكان (الفاء).

وأحسنه ما آذن بانتهاء الكلام؛ كقوله (المعري) [من الطويل]:

بَقِيَتْ بَقَاءَ الدَّهْرِ يَا كَهْفَ أَهْلِهِ وَهَذَا دُعَاءٌ لِلْبَرِيَّةِ شَامِلٌ

إن كان بين صروف الدهر من رحم موصولة أو ذمام غير مقتضب
فبين أيامك اللاتي نصرت بها وبين أيام بدر أقرب النسب
أبقت بنى الأصفر الممرض كاسمهم صفر الوجوه وجلت أوجه العرب^(١)

(وأحسنه) أى: وأحسن الانتهاء (ما آذن بانتهاء الكلام) أى: ما أعلم بأن الكلام الذى جعل ذلك آخره قد انتهى، والإشارة إلى الانتهاء، إما بأن يشتمل ما جعله آخرًا على ما يدل على الختم؛ كلفظ الختم، ولفظ الانتهاء، ولفظ الكمال وشبه ذلك، وإما بأن يكون مدلوله مفيدًا عرفًا أنه لا يؤتى بشيء بعده فلا يبقى للنفس تشوف لغيره وراء ذلك (كقوله) أى: كقول المعري (بقيت بقاء الدهر يا كهف أهله)^(٢) أى: يا كهفًا يأوى إلى عزه أهله، والمراد بأهله جنسه بدليل ما بعده (وهذا دعاء للبرية شامل) يعنى لما كان بقاؤك سببًا لنظام البرية، وحسن حالهم برفع الخلاف فيما بينهم، ودفع ظلم بعضهم بعضًا، وتمكن كل واحد ببلوغ مصالحه كان الدعاء ببقائك دعاء بنفع العالم، ونعنى بالعالم الناس وما يتعلق بهم، وإنما آذن هذا الدعاء بانتهاء الكلام؛ لأنه لا يبقى عند النفس ما يخاطب به هذا المخاطب بعد هذا الدعاء؛ ولأن العادة جرت بالختم بالدعاء ومثل ذلك قوله:

فلا حطت لك الهيجاء سرجا ولا ذاق لك الدنيا فراقا^(٣)

وهذه المواضع الثلاثة يعنى الابتداء والتخلص والاختتام مما يبالغ المتأخرون فى التأنيق فيها، لا سيما التخلص لدلالته على براعة الشاعر أو الكاتب، وأما المتقدمون فقد قلت عنايتهم بذلك كما شهدت بذلك قصائد كل فريق.

(١) ديوان أبي تمام (٢١/١)، ط دار الكتب العلمية.

(٢) البيت للمعري، شرح عقود الجمان (١٩٩/٢).

(٣) البيت فى الإيضاح ص (٣٦٦).

وَجَمِيعُ فَوَاتِحِ السُّورِ وَخَوَاتِمِهَا، وَارِدَةٌ عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ وَأَكْمَلِهَا؛

(وَجَمِيعُ فَوَاتِحِ السُّورِ وَخَوَاتِمِهَا وَارِدَةٌ عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ وَأَكْمَلِهَا) يَعْنِي أَنَّ فَوَاتِحَ السُّورِ الْقُرْآنِيَّةِ وَخَوَاتِمِهَا وَارِدَةٌ عَلَى أَكْمَلِ مَا يَنْبَغِي مِنَ الْبَلَاغَةِ وَأَعْلَى مَا يَرَاعَى مِنَ الْبَرَاعَةِ، فَتَجِدُ فِيهَا مِنَ الْفُنُونِ أَى: الْمَعَانِي الْمَخْتَلِفَةِ، الْمَطَابِقَ كُلَّ مِنْهَا لِمَا نَزَلَ لَهُ، الْمَفِيدَ لِأَكْمَلِ مَا يَنْبَغِي فِيهِ مَا لَا يَنْحَصِرُ، وَتَجِدُ فِيهَا مِنْ أَنْوَاعِ الْإِشَارَةِ أَى: اللَّطَائِفِ الْمَشَارِ إِلَيْهَا مِمَّا يَنْاسِبُ كُلَّ مِنْهَا مَا نَزَلَ لِأَجَلِهِ، وَمِنْ خَوَاطِبِ بِهِ مَا لَا يَقْدِرُ قَدْرُهُ؛ فَتَجِدُ فِي الْفَوَاتِحِ تَحْمِيدَاتٍ وَتَنْزِيهَاتٍ لِعِلَامِ الْغُيُوبِ تَعْجِزُ جَمِيعَ الْعُقُولِ عَنْ اسْتِقْصَاءِ مَذَاقِ حُسْنِهَا وَإِيجَازِهَا وَطَبَاقِهَا كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ* هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ* وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾^(١) وَكَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يُخَيِّ وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٢) وَلَمَّا سَمِعَ بَعْضُ الصَّحَابَةِ قَوْلَ مَسِيلَمَةَ الْكَذَّابِ يَا ضَفْدَعَةُ بِنْتُ ضَفْدَعَيْنِ أَعْلَاكَ فِي الْمَاءِ وَأَسْفَلَكَ فِي الطِّينِ، لَا الْمَاءُ تَكْدِرِينَ وَلَا الْبَحْرُ تَغْيِرِينَ وَقَوْلِهِ الْفِيلُ مَا الْفِيلُ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْفِيلُ لَهُ ذَنْبٌ وَثِيلٌ، وَخَرَطُومٌ طَوِيلٌ. تَعَجَّبَ مِنْ غَوَايَةِ مَنْ اغْتَرَّ بِقَوْلِهِ فَقَالَ: وَأَيْنَ هَذَا مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿سَبِّحْ لِلَّهِ﴾ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ، وَكَذَا قَوْلُهُ فِي الْخَاتِمَةِ ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ* وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ* وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٣) وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا^(٤) وَتَجِدُ فِي الْفَوَاتِحِ أَوْ الْخَوَاتِمِ أَوْ التَّوَسُّطِ أَدْعِيَةَ كَمَا فِي الْفَاتِحَةِ وَآخِرِ الْبَقَرَةِ، وَتَجِدُ وَصَايَا كَمَا فِي

(٢) الحديد: ١-٢

(١) الأنعام: ١-٣

(٤) الإسراء: ١١١

(٣) الصافات: ١٨٠-١٨٢

يُظْهِرُ ذَلِكَ بِالتَّأْمُلِ، مَعَ التَّذَكُّرِ لِمَا تَقَدَّمَ.....

خاتمة آل عمران، والفرائض كما في خاتمة النساء، والتبجيل والتعظيم كما في خاتمة المائدة، والوعد والوعيد كما في خاتمة الأنعام وغير ذلك كالتنبية للإيقاظ بالنداء، كما في يأيها الناس وكافتتاح السور بالحروف التي لم تفهم ليستحير العقل، فيتشوف، والأوامر والنواهي المناسبة، وغير ذلك مما وقع موقعه وأصاب محزه أى: مفصله؛ بحيث لم يجد عما يناسبه بوجه، وكل ذلك في النهاية بحيث تقصر عن كنه وصفه العبارة، وبحيث يجزم بأنه لا يبقى للنفس بعد سماع خواتمها تشوف لما وراء ذلك، ولا بعد سماع فواتحها عدول لغير ما هنالك، وكيف لا يكون الأمر أعظم من ذلك وكلام الله تعالى في الرتبة العليا من البلاغة والغاية القصوى من الفصاحة، وقد أحرس البلغاء وأعجز الكمل من الفصحاء.

ولما كان هذا -أعني كون فواتح السور وخواتمها- على أكمل الوجوه مما قد يخفى على بعض الأذهان لما في بعض الفواتح والخواتم من ذكر الأهوال، والإفزاع، وأحوال الكفار، وأمثال ذلك؛ كذكر الغضب والذم كما في قوله تعالى في الفاتحة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ﴾^(٢) وقوله تعالى في الخاتمة: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾^(٤) أشار إلى ما يزول به هذا الخفاء فقال (يظهر ذلك بالتأمل) في معاني الفواتح والخواتم (مع التذكر لما تقدم) من القواعد والأصول المذكورة في الفنون الثلاثة الدالة على وجه الحسن، وأن لكل مقام خطابا يناسبه، مثلاً فاتحة سورة براءة لما نزلت للمناظرة إلى الكفار ومقاطعتهم، بدئت بما يناسب ذلك من الأمر بقتالهم وعذابهم والنذير إليهم وإسقاط عهدهم، ولما انتهت إلى ما يناسب التحريض على اتباع الرسل قيل: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ

(٢) المعارج: ١، ٢.

(٤) الفاتحة: ٧.

(١) الحج: ١.

(٣) الكوثر: ٣.

وَصَلَّى اللهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ، وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي
بِفَضْلِكَ وَلِمَنْ دَعَا لِي بِخَيْرٍ، وَاغْفِرْ لَوَالِدِي وَلِكُلِّ الْمُسْلِمِينَ. آمِينَ، وَصَلِّ وَسَلِّمْ
عَلَى جَمِيعِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، وَعَلَى آلِهِمْ وَأَصْحَابِهِمْ وَالتَّابِعِينَ، خُصُوصًا النَّبِيَّ
الْمُصْطَفَى، وَالْحَبِيبَ الْمُجْتَبَى، وَآلَهُ وَأَصْحَابَهُ. آمِينَ.

انتهى كتابُ متن التلخيص للقزويني

بحمد الله وعونه وتوفيقه

وما توفيقي إلا بالله

عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَعُوفٌ رَحِيمٌ^(١) فوصفه بما لا عذر لأحد يستمعه في ترك اتباعه، ثم
أمره بالاكتفاء بالله والتوكل عليه إن أعرضوا، والاستغناء به عن كل شيء.

فهذه ألفاظ هي النهاية في الحسن، ومعان هي القصوى في المطابقة، وكذا
الفاتحة لما نزلت لتعليم الدعاء بدئت بحمد المسئول ووصفه بالأوصاف العظام؛ لأن
ذلك أدعى للقبول ولتجتمع النفس عليه في السؤال، ثم قيد المسئول بأنه هو الذي لا
يكون للمغضوب عليهم ولا الضالين إظهارا للاختصاص وتعريضا بغير المؤمنين أنهم لا
ينالون ما كان للداعين.

ولطائف القرآن لا يمكن استقصاؤها إلا لعلام الغيوب، فبرعاية ما تقدم
وتذكره يظهر ما ذكر، وأن الفواتح والخواتم على أحسن الوجوه وأكملها.
وقد انتهى المراد من هذا الشرح المبارك ختم الله لنا ولقارئه بالحسن وآخر
دعوانا أن الحمد لله رب العالمين. وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وإمام
المرسلين وعلى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ.

(وجد في بعض النسخ ما نصه) وكان الفراغ من تأليفه بمكناسة المحروسة يوم
الجمعة في منتصف النهار في الرابع والعشرين من المحرم عام ثمانية بعد المائة والألف.

(١) التوبة: ١٢٨.

الفهارس العامة

١- فهرس القرآن الكريم.

٢- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة.

٣- فهرس الأشعار.

٤- فهرس المراجع والمصادر.

٥- فهرس الموضوعات

١- فهرس القرآن الكريم

سورة الفاتحة

﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾	٤	٢٧٩، ٣٧/١
﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾	٥	٢٣٤/٢، ٤٠٩، ٢٧٩، ٢٧٥، ٢١٨/١
﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾	٦	٢١١/١
﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾	٧	٢١١/١
﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾	٧	٧٣٨/٢

سورة البقرة

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي﴾	٢-١	١٧٧/١
﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾	٢	٥٧٩/١
﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾	٢	٥٧٥، ٣٧٢، ١١٩/١
﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾	٢	٣٥٠/١
﴿وَأُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ﴾	٥	٣٦٧/٢، ١٥٧/١
﴿وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾	٧	١٩٤، ١٧٨/١
﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾	٨	٣٧٠، ٣٤٦/١
﴿إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ﴾	١١	٤٦٧/١
﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ﴾	١٢	٤٦٧/١
﴿وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾	١٢	٤٦٧/١
﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾	١٤	٥٥٩/١
﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾	١٥	٥٦٠، ٣٤٦/١
﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ﴾	١٦	٣٧٧، ٣٠٧/٢، ١٤٦، ١٤٠/١
﴿كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا﴾	١٧	٣٦٦، ١٥٠، ١٣٨، ١١٣، ١١١/٢
﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ﴾	١٨	١١١، ٣٢/٢
﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ﴾	١٩	١١٣/٢

﴿يَجْعَلُونَ أَصَابَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾	١٩	٤١١، ٢٢٥/٢
﴿فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾	٢٢	٦٥٨/١
﴿فَاتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾	٢٣	٥٣١/١
﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾	٢٣	٣٣٠، ٣٢٣/١
﴿كَلِمًا رُّزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا﴾	٢٥	١٩٨/٢
﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾	٢٧	٣٩٧، ٣٩٠، ٣٣٣/٢
﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾	٣١	١٨٨/١
﴿أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾	٣٣	١٨٨/١
﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾	٣٤	١٨٩/١
﴿اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾	٣٥	٤٥٠/١
﴿اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾	٣٦	٦٦١/١
﴿وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾	٥١	٧٢٨/١
﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ﴾	٥٢	٧٢٨/١
﴿فَانفَجَرَتْ﴾	٦٠	٦٩٢/١
﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾	٦٥	٥٣٣/١
﴿وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾	٨٣	٦٠٧/١
﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾	٨٣	٦٠٧/١
﴿قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَنَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ﴾	٩١	٦٤٦/١
﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ﴾	١٠٢	٢٨٧/١
﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ﴾	١٠٢	١١٠/١
﴿وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾	١٠٢	١١٠/١
﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا﴾	١١١	٥١٥/٢
﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ﴾	١١٣	١٥٦/٢
﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾	١١٧	٥٣٣/١
﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾	١٣٦	٤٩٤/٢

﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا﴾	١٣٧	٤٩٤/٢
﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾	١٣٨	٤٩٤/٢
﴿وَإِنْ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾	١٤٦	٣٢٣/١
﴿وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾	١٥٦	٧٠٣/٢
﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾	١٧٩	٦٨٢، ٢٨٤/١
﴿حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَبِيثَ الْبَاطِلَ﴾	١٨٧	٤٣٣، ٤٠١، ١٣٦/٢
﴿سَلِّ بَنِي إِسْرَآئِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ﴾	٢١١	٥١٠/١
﴿وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ﴾	٢١١	٥١١/١
﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْحَيَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ﴾	٢١٤	٦٥١/١
﴿مَتَى نَصْرُ اللَّهِ﴾	٢١٤	٥١٤/١
﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ﴾	٢١٥	٢٨٦/١
﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ﴾	٢١٧	٢١٠/١
﴿فَاتَوَهَّنْ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾	٢٢٢	٧٣١، ٥١٣/١
﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾	٢٢٢	٧٣١/١
﴿فَاتُوا حَرَّتُكُمْ إِلَى شَيْئِكُمْ﴾	٢٢٣	٧٣١، ٥١٢/١
﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا﴾	٢٣٣	١٩٣/١
﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ﴾	٢٣٨	٧٠٨/١
﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا﴾	٢٥٩	٦٣٦/١
﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُخَيِّمُ الْمَوْتَى﴾	٢٦٠	١١٨/٢
﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾	٢٧٦	٢٥٥/١
﴿فَادْعُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾	٢٧٩	١٩٨/١
﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾	٢٨٦	٤٧١/٢
﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا﴾	٢٨٦	٥٤٢/١

سورة آل عمران

﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾	٣٦	١٨٠، ١٠٧/١
﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَى﴾	٣٦	١٧٩/١
﴿أَنَّى لَكَ هَذَا﴾	٣٧	٥١٣/١
﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾	٧٣	٥٥٢/٢
﴿أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ﴾	٤٠	٦٥٠/١
﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾	٧٧	٣٢١/٢
﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾	٩٢	٧٢٤/١
﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾	١٠٤	٧٠٩/١
﴿وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وَجُوهُهُمْ﴾	١٠٧	٢٢٨/٢
﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾	١١٠	٣٨/١
﴿وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾	١١٧	٤٠٨/١
﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾	١٤٤	٤٦١/١
﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾	١٤٨	١٤٨/١
﴿إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ﴾	١٥٣	١٩١/١
﴿إِلَّا إِلَى اللَّهِ تُخْشَرُونَ﴾	١٥٨	٤٠٩/١
﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾	١٥٩	٥٢٦، ٢٧٠/١
﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾	١٧٣	٦٩٩/٢
﴿فَاتَّقِلُوا بِنِعْمَةِ اللَّهِ وَفَضْلِ﴾	١٧٤	٦٥١/١
﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾	١٥٩	٤١١/٢
﴿يُخَيِّ وَيُمِيتُ﴾	١٥٦	٤٧٠/٢
﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾	١٨٥	٤٩٤/٢

سورة النساء

﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ﴾	٤	٢٢٧/٢
﴿شِقَاقَ بَيْنِهِمَا﴾	٣٥	١٣٠/١
﴿وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا﴾	٤٢	٤١٦/١
﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ﴾	٨٣	٦١٤/٢
﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ﴾	٩٠	٦٥١/١
﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ﴾	١٣٦	٤٨٠/١
﴿يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾	١٤٢	٦٠٦/١
﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً﴾	١٧١	٢٩٨/١

سورة المائدة

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾	٣	٦٩٦/١
﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾	٨	٦٧٣، ١٦٠، ٦٣/١
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾	٣٨	١٨٦/١
﴿فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاخْشَوْا﴾	٤٤	٤٧٢/٢
﴿أَذَلَّةً عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةً عَلَى الْكَافِرِينَ﴾	٥٤	٧٢٢/١
﴿وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ﴾	٨٤	٦٤٩/١
﴿حَلَّلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ النَّبِيَّ الْحَرَامَ قِيَامًا﴾	٩٧	٢٠٨/١
﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾	١١٦	٤٩٤/٢
﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ...﴾	١١٨	٤٨٥/٢

سورة الأنعام

وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ	١	٧٣٧/٢
وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ	٨	٦٣٢، ٥٩٣/١
أَغْيَرِ اللَّهُ أَتَّخِذُ وَلِيًّا	١٤	٥١٧/١
وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْأَوْنَ عَنْهُ	٢٦	٦١٢/٢
إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا	٢٩	٦٦٧/٢
فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ ...	٣٣	٣٢٣/١
وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ	٣٧	٥٥٣/٢، ٦٩٠/١
إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ	٣٦	٤٧٠، ٤٥٩/١
وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ	٣٨	٣٨/١
أَغْيَرِ اللَّهُ تَدْعُونَ	٤٠	٥١٧/١
كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ	٥٤	٤٩٤/٢
قُلْ مَنْ يُنْحِكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ	٦٣	٢٩٩/١
فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ	٨١	٣٢١/١
إِخْلِقْ كُلَّ شَيْءٍ	١٠٢	٥٥٢/٢
لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ	١٠٣	٤٨٤/٢
أَوْ مَنْ كَانَ مَبْنًى فَأَحْيَيْنَاهُ	١٢٢	٤٧١، ٢٥٩/٢
قُلْ الذِّكْرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَىٰ	١٤٣	٥٢٠/١
فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ	١٤٩	٣٨٨/١

سورة الأعراف

بَيْنَانًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ	٤	٦٥٧، ٥٦٢/١
يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا	٢٧	١٣٦، ٢٢/١
أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ	٢٨	٤٩٧/١
كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا	٣١	٦٠٧/١

﴿فَإِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ لَا يُسْتَخِرُونَ سَاعَةً﴾	٣٤	٦٣٣، ٥٩٣/١
﴿يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾	٤٠	٥٥٢/٢
﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ﴾	٨٩	٣٢٧/١
﴿الَّذِينَ كَذَّبُوا شُعَيْبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ﴾	٩٢	١٧٢/١
﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا﴾	١٢٦	٥٨٠/٢
﴿فَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ﴾	١٣١	٣١٧/١
﴿اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمُ آلِهَةٌ﴾	١٣٨	٢٧٤/٢
﴿أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾	١٤٣	٣٩٨/١
﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾	١٥١	٥٣٦/١
﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ﴾	١٦٩	٦٠٩/١

سورة الأنفال

﴿وَإِذَا ثَلِثْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾	٢	١٣٦/١
﴿لِيُحِقَّ الْحَقُّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلُ﴾	٨	٦٩٢/١
﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ...﴾	١٧	١١١/١
﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾	٢٣	٣٤٢/١
﴿وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا﴾	٢٣	٣٤٢/١

سورة التوبة

﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾	٩	١٨٦/١
﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾	٣٤	٣٨٧، ٣٠٣، ٢٦٢/٢
﴿إِنَّا قَاتَلْنَا إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْنِ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾	٣٨	٦١٩/٢
﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾	٤٠	٣٦٥/٢
﴿قُلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾	٥٣	٥٣٤/١

﴿وَرِضْوَانٍ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾	٧٢	١٩٥/١
﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا﴾	٨٢	٤٧٩/٢
﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ﴾	١١٤	١١٤/١
﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ...﴾	١٢٨	٧٣٩/٢

سورة يونس

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً﴾	١٩	٤٨٧/٢
﴿حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَحَرَيْنَ بِهِمْ﴾	٢٢	٢٧٨/١
﴿كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ﴾	٢٤	١٧٣/٢
﴿وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ﴾	٢٥	٣٩٧/١
﴿وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾	٢٥	٣٩٧/١
﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾	٣١	٥٠٣/٢
﴿الْقَوْمَا أَتْتُمْ مَلَقُونَ﴾	٨٠	٥٣٤/١
﴿فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِ﴾	٨٩	٦٤٩/١
﴿إِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ﴾	١٠٤	٣٣٠/١

سورة هود

﴿أَنْزَلِ مَكُومَهَا﴾	٢٨	٥٢٢/١
﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾	٣٧	١١٦/١
﴿يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ﴾	٤٤	٣٩٨/٢
﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾	٥٢	٥٦٣/١
﴿قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ﴾	٦٩	٥٩٩/١
﴿أَصْلَاحُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يُعْبَدُ آبَاؤُنَا﴾	٨٧	٥٢٣، ١٣٨/١
﴿ذَلِكَ يَوْمَ مَحْشُورٍ لَهُ النَّاسُ﴾	١٠٣	٢٨٨/١
﴿يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلُمُ نَفْسٌ﴾	١٠٥	٥٢٠/٢

﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾	١٠٧	٣٧/٢
﴿خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَوَاتُ﴾	١٠٧	٥٢٢/٢
﴿إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾	١٠٨	٥٢٢/٢
﴿وَأَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا﴾	١٠٨	٥٢٢/٢

سورة يوسف

﴿أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا﴾	٩	١٩٩/١
﴿أَنْ يَأْكُلَهُ الذَّنْبُ﴾	١٣	١٨٢/١
﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾	١٨	٦٩٩/٢
﴿وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ﴾	٢٠	١٨٦/١
﴿وَرَأَوْدَتُهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾	٢٣	١٦٨/١
﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾	٢٩	٥٤٧/١
﴿تَرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ﴾	٣٠	٦٩٩/١
﴿قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا﴾	٣٠	٦٩٩/١
﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾	٣٢	٦٩٨/١
﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾	٣٦	٢٢٧/٢
﴿أَنَا أَنبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ يُّوسُفُ﴾	٤٥، ٤٦	٦٩٤/١
﴿وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنْ النَّفْسُ﴾	٥٣	٥٩٨/١
﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ﴾	٧٧	٦٩٣/١
﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾	٨٢	٤١١، ٣٥٦/٢، ٦٨٧/١

سورة الرعد

﴿إِنَّمَا يَذْكُرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾	١٩	٤٦٩/١
﴿اللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ﴾	٤١	٦٦٤/١
﴿وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾	٤٣	١٦/١

سورة إبراهيم

﴿إِنْ أَنتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا﴾	١٠	٤٦٤/١
﴿إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ﴾	١١	٤٦٥/١
﴿قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِن مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾	٣٠	٥٣٠/١
﴿رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي﴾	٣٧	٧٠٢/٢
﴿إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ﴾	٤٢	٤٩٧/١
﴿يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ﴾	٤١	١٢٩/١
﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ﴾	٤٨	٥٢١/٢

سورة الحجر

﴿رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾	٢	٣٤٨/١
﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾	٩٤	٢٨٥/٢

سورة النحل

﴿أَمَّنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ﴾	١٧	١٦/١
﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ﴾	٢٦	٥٥٢/٢
﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ شَوْءٍ﴾	٢٨	٥٢٠/٢
﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا...﴾	٣٠-٣٢	٤٨٩/٢
﴿وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ﴾	٥٧	٧٢٧/١
﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ﴾	٥٧	٧٢٧/١

﴿كَلِمَاحِ الْبَصْرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾	٧٧	٦٩٩/١
﴿فَإِذَافَهَا اللّٰهُ لِبَاسَ الْحُرْعِ﴾	١١٢	٣٦٠/٢
﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾	١١٥	٤٤٥/١

سورة الإسراء

﴿فَأَصْنَعَاكُمْ رُجُومًا بِالْبَيْنَيْنِ﴾	٤٠	٥٢٢/١
﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾	٥٠	٥٣٣/١
﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ...﴾	٨١	٧١٨/١
﴿قُلْ لَوْ أَتَيْتُمْ ثَمَلَكُمْ خِزَانِينَ رَحْمَةً مِنِّي﴾	١٠٠	٢٩٦/١
﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾	١٠٥	٢٦٨/١
﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا﴾...	١١١	٧٣٧/٢

سورة الكهف

﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾	١٨	٤٧٠/٢
﴿سَبْعَةٌ وَثَامَنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾	٢٢	٦٣٦/١
﴿وَاضْرِبْ لَهُمْ مَّثَلِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَا﴾	٤٥	١١٢، ١١١/٢
﴿وَوَكَانَ وَرَاءَهُمْ مِّلْكٌ﴾	٧٩	٦٨٨/١

سورة مريم

﴿رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾	٤	٦٦٩، ١٠٧/١
﴿وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾	٤	٢٧٢/٢، ٦٦٩/٢
﴿أَنِّي يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ﴾	٢٠	٦٠١/١
﴿أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَّقَامًا﴾	٧٣	٥٠٩/١

سورة طه

﴿عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾	٥	٥٨٩، ٥٠٧/٢
﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ﴾	١٧	٥٩١/٢

﴿هِيَ عَصَى﴾	١٨	١٥٨/١
﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي﴾	٢٥	٧٠٣/١
﴿فَأَوْحَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةَ مُوسَى﴾	٦٧	٤١٧/١
﴿فَعَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾	٧٨	١٦٩/١
﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا﴾	٨٨	٢٧٤/٢
﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ﴾	١٢٠	٥٩٠/١

سورة الأنبياء

﴿وَأَسْرُوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾	٣	٢٣٢/١
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةَ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾	٢٢	٥٥٤/٢
﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾	٢٣	٧٤١/١
﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾	٣٤	٧١٨/١
﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾	٣٥	٧١٨/١
﴿أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ﴾	٣٦	١٧٧/١
﴿فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ﴾	٨٠	٥٠٠/١

سورة الحج

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾	١	٧٣٨/٢
﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ﴾	٢٥	٦٤٦/١

سورة المؤمنون

﴿وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الدِّينِ ظَلَمُوا﴾	٢٧	٢٣٧/١
﴿وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لَا يُشْرِكُونَ﴾	٥٩	١١٥/١
﴿نَبَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الْأَوَّلُونَ﴾	٨١	٥٨٤/١
﴿قَالُوا أَتُذَا مِثْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَأَنْتَا لَمَبْعُوثُونَ﴾	٨٢	٥٨٤/١

سورة النور

﴿الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي﴾	٢	١٨٦/١
﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾	٤٥	١٩٨/١
﴿إِنْ أَرَدْنَا نَحْصِنَا﴾	٣٣	٣٣٤/١

﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِثْقَاةٍ﴾	٣٥	١٢٩/٢
﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ﴾	٣٣	٣٣٤/١
﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾	٣٥	٥٤٤/٢
﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾	٣٦، ٣٧	٦٠١/١

سورة الشعراء

﴿فَمَادَا تُمْرُونَ﴾	٣٥	٥٣٦/١
﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ﴾...	٨٠، ٧٨	٦١٥/٢
﴿وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾	٨٤	٢٢٩/٢
﴿إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّي﴾	١١٣	٣٧١/١
﴿وَأَتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَمَدَّكُمْ بِمَا تَعْلَمُونَ﴾...	١٣٤، ١٣٢	٥٨٥/١
﴿وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ﴾	١٥١	١٣٠/١

سورة النمل

﴿مَا لِي لَا أَرَى الْهُدُودَ﴾	٢٠	٥١٤/١
﴿وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾	٢٢	٦١٦/٢
﴿أَتَاكُمْ يَا أَيُّهَا الْمَلِكُ بِعَرَشِهَا﴾	٣٨	٥١٠/١
﴿بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تَهْجُلُونَ﴾	٥٥	٣٢٦/١
﴿وَهِيَ تَمْرُهُمُ الرِّيحُ السَّحَابِ﴾	٨٨	٢٣٨، ١٨١/٢

سورة القصص

﴿يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ﴾	٤	١٣٦/١
﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا﴾	٨	٢٩٨/٢
﴿وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ﴾	٢٢	٢٨/١
﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ﴾	٧٣	٥١٣، ٤٧٦، ١٧٧/٢
﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِنَ الْمَقْبُوحِينَ﴾	٤٢	٧٠٠/٢

سورة العنكبوت

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا﴾	٤٠	٤٨٩/٢
---	----	-------

سورة الروم

﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾	٦-٧	٤٧٢/٢
﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ﴾	٤٣	٦١٨/٢
﴿فَتَنبِرُ سَحَابًا﴾	٤٨	٣٤٨/١
﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُحْرِمُونَ﴾	٥٥	٦٠٢/٢

سورة لقمان

﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ﴾	١٤	٧٣٢/١
﴿وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ﴾	٢٥	٢٥/١
﴿لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾	٢٥	٣٠٢/١

سورة السجدة

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾	٦	١٨٥/١
﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُحْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ﴾	١٢	١٦١/١

سورة الأحزاب

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ﴾	١	٤٨٠/١
﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾	٣٣	٣٧/١
﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ﴾	٣٧	٥٠٢، ٤٩/٢

سورة سبأ

﴿إِذَا مَرُّكُمْ كُلُّ مَمَرٍ لَّيْسَ بِكُلِّ مَمَرٍ جَدِيدٍ﴾	٧	١٠٤/١
﴿أَفَتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾	٨	١٠٦، ١٠٤/١
﴿وَأَهْلُ بَحَارٍ إِلَّا الْكَافِرُونَ﴾	١٧	٧١٦، ٧١٥/١

﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى﴾	٢٤	٥٥٣/٢
﴿مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾	٣٣	١٣٠/١

سورة فاطر

﴿وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلُ﴾	٤	٣٢٩، ١٩٦/١
﴿اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتَنِي سَحَابًا﴾	٩	٣٤٩، ٢٨٧، ٩/١
﴿وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ﴾	١٢	٣٦٨، ٢٣٨/٢
﴿يُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾	١٣	١٣/٢
﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾	٤٣	٦٨٠، ٤٧٥/١

سورة يس

﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ﴾	١٤	١١٣/١
﴿قَالُوا مَا أَتَيْتُم بِإِلَّا بَشَرٍ مِّثْلَنَا﴾	١٥	١١٣/١
﴿وَمَا أَنزَلَ الرَّحْمَنُ مِن شَيْءٍ إِن أَتَيْتُم إِلَّا تَكْذِبُونَ﴾	١٥	١١٣/١
﴿إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ﴾	١٦	١١٣/١
﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾	٢٠	٧١٤/١
﴿اتَّبِعُوا مَن لَّا يَسْأَلْكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾	٢١	٧١٤/١
﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾	٢٢	٣٣٧، ٢٧٦/١
﴿وَمَا لِي لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي﴾	٢٢	٣٣٧/١
﴿وَأَنِّي لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ﴾	٣٧	٢٧٥/٢
﴿كُلٌّ فِي فَلَكٍ...﴾	٤٠	٦٤٥/٢
﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمِ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ﴾	٤٥	٦٨٩/١
﴿وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ﴾	٤٦	٦٨٩/١
﴿مَنْ بَعَثْنَا مِن مَّرْقَدِنَا﴾	٥٢	٢٨٢/٢
﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾	٧٩	٢٩٩/١

سورة الصافات

﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ﴾	٤٧	٣٦٨/١
﴿وَأَتَيْنَاهُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ﴾	١٨-١٧	٦٤٣/٢
﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾...	١٨٠، ١٨٢	٧٣٧/٢

سورة ص

﴿حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾	٣٢	١٦٠/١
﴿هَذَا ذِكْرٌ وَإِن لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ﴾	٤٩	٧٣٢/٢
﴿هَذَا وَإِن لِلطَّاعِينَ لَشَرَّ مَآبٍ﴾	٥٥	٧٣٢/٢

سورة الزمر

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ﴾	٩	٣٨١/١
﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾	٣٦	٥١٨/١
﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾	٦٢	١٨٥/١
﴿لَقَدْ أَشْرَكَتَ لِيَجْبُطَنَ عَمَلُكَ﴾	٦٥	٣٣٥/١
﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾...	٦٧	٥٥٠/٢
﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ﴾	٦٨	٢٨٧/١
﴿أَدْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾	٧٢	٥٦٢/١

سورة غافر

﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾	٧	٧٣٧/١
﴿وَيُؤْمِنُونَ بِهِ﴾	٧	٧٣٧/١
﴿قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ﴾	٢٨	٤١٦/١
﴿يَكْتُمُ إِيمَانَهُ﴾	٢٨	٤١٦/١
﴿مِثْلَ دَابِ قَوْمِ نُوحٍ﴾	٣١	٧٠/١
﴿يَا هَامَانَ إِنِّي لِي صَرَحًا﴾	٣٦	١٤٦، ١٣٨/١

﴿يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ﴾	٣٨ - ٣٩	٧١٠/١
﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾	٦٠	٢٦/١
﴿سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾	٦٠	٤٩٧، ٢٦/١
﴿ذَلِكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ﴾	٧٥	٦١٣/٢

سورة فصلت

﴿وَأَمَّا نُمُودُ فَمَهْدِيْنَاهُمْ﴾	١٧	٤٠٦/١
﴿لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ﴾	٢٨	٥٣٢، ٣٨، ٣٢/٢
﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾	٤٠	٥٣٠/١
﴿وَمَا رُبُّكَ بظلامٍ للْعِيدِ﴾	٤٦	٣٠٨/٢، ٣٦٩/١

سورة الشورى

﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾	٥	٧٣٨/١
﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَالَهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾	٩	٥٤٥/١
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾	١١	٤٢١، ٤١١/٢
﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَّا ثَوَابُهُبُ﴾	٤٩ - ٥٠	٥٢٦/٢

سورة الزخرف

﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمُ الذِّكْرَ﴾	٥	٣٢٠/١
﴿أَنْ كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾	٥	٣٢١/١
﴿وَلَقَدْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ﴾	٩	٣٠٢، ٢٩٩/١
﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ﴾	٣٢	١٩٩/١
﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ﴾	٨١	٥٥٣/٢

سورة الدخان

﴿أَنِّي لَهُمُ الذِّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ﴾	١٣ - ١٤	٥٢٥/١
﴿وَلَقَدْ نَحْنُتَا بَنِي إِسْرَآئِيلَ مِنَ الْعَذَابِ﴾	٣٠	٥٢٤/١
﴿إِنَّهُ كَانَ عَلَآيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾	٣١	٥٢٥/١
﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾	٤٩	٥٣٣/١

سورة الجاثية

﴿إِنْ نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا﴾	٣٢	١٩٨/١
-------------------------------	----	-------

سورة محمد

﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا.....﴾	١٠	٣٢١/١
﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعَدَ الْمُتَّقُونَ﴾	١٥	٣١٩/٢

سورة الفتح

﴿أَشِدُّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾	٢٩	٤٧٥ ، ٤٧١/٢
---	----	-------------

سورة الحجرات

﴿لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ﴾	٧	٣٤٥/١
---	---	-------

سورة الذاريات

﴿وَإِنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ﴾	٦	٢٨٨/١
﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾	٤٧	٥٨٩ ، ٥٠٨/٢
﴿فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ﴾	٤٨	٦٤٥ ، ٦٠٣ ، ٥٦٥ ، ٦٣/١

سورة ق

﴿فَسَبِّحْهُ﴾	٤	٦٥/١
---------------	---	------

سورة الطور

﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾	١٦	٥٠٦ ، ٥٧/١
﴿فَسَبِّحْهُ﴾	٤٩	٦٥/١

سورة النجم

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾	٢-١	٦٣٥/٢
---------------------------	-----	-------

سورة الرحمن

﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ * وَالنَّجْمُ﴾	٦-٥	٤٨٥ ، ٤٨٣/٢
﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾	١٣	٧١٠/١
﴿حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ﴾	٧٢	٤١٧/١

سورة الواقعة

﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ﴾	٣٠ - ٢٨	٦٣٥/٢
-------------------------	---------	-------

سورة الحديد

﴿سَبِّحْ لِلَّهِ...﴾	٢ - ١	٧٣٧/٢
﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾	٣	٥٥٦/١
﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ﴾	١٠	٦٩١/١
﴿أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا﴾	١٠	٦٩١/١
﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾	٢٣	٢٥٥/١
﴿لَعَلَّاهُمْ يَلْعَلُ﴾	٢٩	٣٤٦/٢

سورة الحشر

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ....﴾	٢٣	٥٥٦/١
---	----	-------

سورة الممتحنة

﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾	١٠	٥٠٤/٢
--	----	-------

سورة الصف

﴿لِمَ تُوَدُّونَنِي وَقَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ﴾	٥	٦٤٥/١
--	---	-------

سورة الجمعة

﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ﴾	٥	١١٢/٢
﴿كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾	٥	٩٩/٢

سورة المنافقون

﴿إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ﴾	١	١٠٠/١
﴿يَقُولُونَ لَنْ يَرَجِعَنَا إِلَى الْمَدِينَةِ﴾	٨	٥٩٥/٢

سورة التحريم

﴿وَكَاذِبٌ مِنَ الْفَاتِنِينَ﴾	١٢	٣٢٥/١
--------------------------------	----	-------

سورة القلم

﴿وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَهِينٍ﴾	١٠	٢٥٥/١
--	----	-------

سورة الحاقة

﴿إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ﴾	١١	٢٨٦/٢
﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾	٢١	١٢٨/١
﴿خَذُوهُ فَقُلُوهُ * نَمْ الْحَيِّمِ صَلَوُهُ﴾	٣١-٣٠	٦٣٥/٢
﴿ذَرَعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا﴾	٣٢	٤٠٨/١

سورة المعارج

﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ﴾	٢-١	٧٣٨/٢
---	-----	-------

سورة نوح

﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا﴾	١٠	٦٢١/٢
﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾	١٤-١٣	٦٤١، ٦٣٣/٢

﴿اَغْرِقُوا فَادْخُلُوا نَارًا﴾	٢٥	٤٦٩/٢
---------------------------------	----	-------

سورة المزمل

﴿يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا﴾	١٧	١٣٧/١
--	----	-------

سورة المدثر

﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾	١	٤١٢/١
﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرُ﴾	٣	٦٤٥/٢
﴿وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ﴾	٦	٦٤١/١

سورة القيامة

﴿يَسْأَلُ آيَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾	٦	٥١٢/١
﴿وَالْتَفَتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾	٣٠، ٢٩	٦٠٨/٢

سورة الإنسان

﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ﴾	٨	٧٢٥/١
--	---	-------

سورة المرسلات

﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾	٢-١	٦٣٤/٢
﴿يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ...﴾	٣٦-٣٥	٥٢٠/٢

سورة النبأ

﴿لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ﴾	٣٨	٥٢٠/٢
--	----	-------

سورة عبس

﴿وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَكِّي﴾	٣	٢٧٥/١
﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى * أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى﴾	٢-١	٢٧٥/١

سورة التكوير

﴿فَإِنَّ تَذْمِيرًا﴾	٢٦	٥١٥، ٣٢١/١
----------------------	----	------------

سورة الانفطار

﴿وَإِنْ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ﴾	١٠	٤٠٨/١
﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾	١٤-١٣	٦٠٦/١

سورة الغاشية

﴿فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ﴾	١٤-١٣	٦٤١، ٦٣٤/٢
﴿وَتَمَارِقُ مَصْفُوفَةٌ * وَزَرَابِيُّ مَبْثُوثَةٌ﴾	١٦-١٥	٦٤١/٢

سورة الفجر

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾	٢٢	٥٥٢، ٤١١/٢، ٦٩٧/١
-------------------	----	-------------------

سورة الشمس

﴿وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا﴾	٨	٧٠/١
--------------------------	---	------

سورة الليل

﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى﴾	١٠-٥	٤٧٩/٢
-----------------------------------	------	-------

سورة الضحى

﴿وَالضُّحَى * وَاللَّيْلُ إِذَا سَجَى﴾	٢-١	٤٠٠/١
﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾	٣	٤٠٠/١
﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ﴾	١٠-٩	٦٥٠/٢، ٤٠٨/١

سورة العلق

﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾	١	٤١١، ٣٤/١
﴿فَلْيَذْغِ نَادِيَهُ﴾	١٧	٢٢٨/٢

سورة الزلزلة

﴿وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾	٢	١٣٧/١
---------------------------------------	---	-------

سورة العاديات

﴿وَأِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ * وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾	٨-٧	٦١٣/٢
--	-----	-------

سورة القارعة

﴿فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ﴾	١٦	١٤٤/١
--------------------------------	----	-------

سورة التكاثر

﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾	٤-٣	٧٠٩، ٦١٥/١
-----------------------------	-----	------------

سورة العصر

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾	٢	١٨٣، ٣٣/١
-----------------------------------	---	-----------

سورة الهمزة

﴿وَيَلْ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٌ﴾	١	٦١٣/٢
-------------------------------------	---	-------

سورة الفيل

﴿الَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾	٢-١	٦٣٦/٢
---	-----	-------

سورة الكوثر

﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ • فَصَلِّ لِرَبِّكَ﴾	٢-١	٥٣٥/١
﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾	٣	٧٣٨/٢

سورة الكافرون

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾	٦	٣٧٢/١
---------------------------------	---	-------

سورة الإخلاص

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾	١	٣٠٥ ، ٢٦٨ ، ١٦٤/١
﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾	٢	٢٦٨/١

٢- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

أولاً: فهرس أحاديث المجلد الأول

٤٠٠/١	ما رأيت منه ولا رأى منى
٧٠٧/١	يشيب ابن آدم ويشب معه
٧١/١	الكريم ابن الكريم
٢٥٦/١	أقصر الصلاة؟
٢٥٧/١	إني لا أنسى ولكن أنسى
٣٤٤/١	اطلبوا العلم ولو بالصين
٣٤٤/١	فإني أباهى بكم الأمم
٣٨١/١	المؤمن غر كريم
٤٠٠/١	كنت أغتسل أنا ورسول الله
٤١٣/١	ما أنا بقارئ
٥٤٩/١	نحن معاشر الأنبياء لا نورث
٥٧٩/١	من قتل قتيلاً فله سلبه
٧١٠/١	من أولى الناس بالبر يا رسول الله؟
٦١٥/١	لا آذن ثم لا آذن

ثانياً: فهرس أحاديث المجلد الثاني

٥٣/٢	أتيتكم بالحنيفية
٣٣١/٢	أسرعكن لحوقاً بي أطولكن يداً
٤٠٤/٢	الناس كإبل مائة
٤٤٤/٢	المسلم من سلم المسلمون
٤٤٤/٢	مثلت لي الجنة في عرض
٥٩٨/٢	الكريم ابن الكريم
٦١٢/٢	الخييل معقود بنواصيها الخير
٦١٥/٢	اللهم استر عوراتنا
٦٣٧/٢	أسجعا كسجعا الجاهلية
٦٧١/٢	يسب ابن آدم الدهر
٧٠٠/٢	شاهت الوجوه
٧٠٠/٢	حفت الجنة بالمكاره
٧١٢/٢	الحلال بين والحرام بين
٧١٢/٢	ازهد في الدنيا يحبك الله
٧١٢/٢	من حسن إسلام المرء
٧١٢/٢	إنما الأعمال بالنيات
٥٧٧/٢	أنا أفصح العرب
٢٦٣/٢	كلما سمع هبة

٣- فهرس الأشعار

حرف الهمزة

ويصعد حتى يظن الجهول	بأن له حاجة في السماء	٣١٠/٢
ما نوال الأمير وقت ربيع	كنوال الأمير يوم سخاء	٥١٧/٢
لم تلق هذا الوجه شمس نهارنا	إلا بوجه ليس فيه حياء	٦٦٢، ١٧٨/٢
والريح تعث بالغصون وقد جرى	ذهب الأصيل على لجين الماء	١٨٢/٢
فنوال الأمير بدرة عين	ونوال الغمام قطرة ماء	٥١٧/٢
لم يحك نائلك السحاب وإنما	حمت به فصبيها الرخضاء	٥٦٥، ٥٦٠/٢
بناة مكارم وأساءة كلم	دماؤكم من الكلب الشفاء	٥٧٠/٢
خاط لي عمر قباء	ليت عينيه سواء	٥٨٩، ٥٨٨/٢
فاسأل الناس جميعا	أمديح أم هجاء	٥٨٩/٢
وما أدري ولست إخال أدري	أقوم آل حصن أم نساء	٥٩٢/٢
أحبه وأحب فيه ملامة	إن الملامة فيه من أعدائه	٦٨٦/٢

حرف الباء

مرت بنا بين تريها فقلت لها	من أين جانس هذا الشاذن العربا	٧٢٩/٢
فاستضحكت ثم قالت كالمغيث يرى	ليث الشرى وهو من عجل إذا انتسبا	٧٢٩/٢
شربنا فأهرقنا على الأرض جرعة	فللأرض من كأس الكرام نصيب	٢٤/١
ومن يك أمسى بالمدينة رحله	فإني وقيار بها لغريب	٢٩٢/١
سأغسل عني العار بالسيف جالبا	على قضاء الله ما كان جالبا	٤٩٧/١
ولا فضل فيها للشجاعة والندى	وصبر الفتى لولا لقاء شعوب	٦٧٦/١

كأن عيون الوحش حول خبائنا	وأرحلنا الجزع الذى لم يثقب	٧١٢/١
		٥٥٣/٢
ولست بمستبق أخا لا تلمه	على شعث أى الرجال المهذب	٧١٩/١
تشابه دمعى إذ جرى ومدامتى	فمن مثل ما فى الكأس عيني تسكب	١٣٢/٢
فوالله ما أدرى أبالحمر أسبلت	جفونى أم من عبرتى كنت أشرب	١٣٢/٢
وصاعقة من نصله تنكفى بها	على أرؤس الأقران خمس سحائب	٢٥٧/٢
رب فتية دعوت إلى ما	يورث الحمد دائماً فأجابوا	١٦٣/١
فتى لا يبالى المدلجون بنوره	إلى بابه أن لا تضىء الكواكب	١٩٥/١
طحا بك قلب فى الحسان طروب	بعيد الشباب عصر حان مشيب	٢٧٧/١
ما بال عينك منها الدمع ينسكب	كأنه من كلى مفريفة سرب	٧٢٤/٢
كلينى لهم يا أميمة ناصب	وليل أقاسيه بطىء الكواكب	٧٢٢/٢
ورب همار للفراق أصيله	ووجهى كلا لونيهما متناسب	١٨٣/٢
كأن مثار النقع فوق رءوسنا	وأسيافنا ليل هماوى كواكبه	٨٤، ٨٥/٢
		١٣٩
إذا نزل السماء بأرض قوم	رعيناه وإن كانوا غضايا	٥١٠/٢
أسكر بالأمس إن عزمت على الشـ	سرب غداً إن ذا من العجب	٥٥٠/٢
كريم الجرشى شريف النسب	مبارك الاسم أغر اللقب	١٦٠/١
له حاجب فى كل أمر يشينه	وليس له عن طالب العرف حاجب	١٩٥/١
يعدون من أيد عواص عواصم	تصول بأسياف قواض قواضب	٦٠٩/٢
حلفت فلم أترك لنفسك رية	وليس وراء الله للمرء مطلب	٥٥٤/٢
لئن كنت قد بلغت عنى خيانة	لمبلغك الواشى أغش وأكذب	٥٥٥/٢
ولكننى كنت امرأً لى جانب	من الأرض فيه مستراد ومذهب	٥٥٥/٢
ملوك وإخوان إذا ما مدحتهم	أحكم فى أموالهم وأقرب	٥٥٥/٢

٥٥٥/٢	فلم ترهم في مدحهم لك أذنبوا	كفعلك في قوم أراك اصطفتيهم
٧٣٠/٢	جاورته الأبرار في الخلد شييا	لو رأى الله أن في الشيب خيراً
٧٣٠/٢	خلقنا من أبي سعيد غرييا	كل يوم تبدى صروف الليالي
٣٤٤/١	ومن دون رمسينا من الأرض سبب	ولو تلتقى أصدائنا بعد موتنا
٥٦١، ٦٥٩/٢	يتقى إخلاف ما ترجو الذئاب	ما به قتل أعادييه ولكن
٥٦٩/٢	كما دماؤكم تشفى من الكلب	أحلامكم لسقام الجهل شافية
٥٨١، ٥٧٢/٢	هن فلول من قراع الكتائب	ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم
٥٨٧/٢	أعد بها على الدهر الذنوبا	أقلب فيه أجفاني كأنى
٥٩٠/٢	فقل عد عن ذا كيف أكلك للضب	إذا ما تيمى أذاك مفاخر
٥٩٨/٢	بعتيه بن الحارث بن شهاب	إن يقتلوك فقد ثللت عروشهم
٦٢٦/٢	فليس نرى لك فيها ضريبا	ضرائب أبدعتها في السماح
٦٠٤/٢	فدعه فدولته ذاهبه	إذا ملك لم يكن ذاهبه
٦٤٠/٢	لله مرتغب في الله مرتقب	تدبير معتصم بالله منتقم
٦٤٤/٢	وأقدم لسا لم يجد عنك مهربا	فأحجم لما لم يجد فيك مطعما
٦٨٤، ٦٨١/٢	كمن في كفه منهم خضاب	ومن في كفه منهم قناة
٦٨٣/٢	محمرة فكأنهم لم يسلبوا	سلبوا فأشرفت الدماء عليهم
٦٥/١	أبو أمه حى أبوه يقاربه	وما مثله في الناس إلا مملكا
٣٤٥/١	لصوت صدى ليلى يهش ويطرب	لظل صدى صوتى وإن كنت رمة
٢٧٧/١	وعادت عواد بيننا وخطوب	تكلفنى ليلى وقد شط وليها
٧١٧/٢	أرق وأخفى منك في ساعة الكرب	لعمرو مع الرمضاء والنار تلتظى
٦٠٢/٢	ولا ذمام له في مذهب العرب	وذى ذمام وفست بالعهد ذمته
٧٢٣/٢	قلسى عليك أرق مما تحسب	أظننى من زلة أتعجب
٦١٥/٢	وبهارون إذا ما قلبا	حلقت لحية موسى باسمه

١٥٥/٢	إذا طلعت لم يبد منه كوكب	فإنك شمس والملوك كواكب
٦٩٥، ٦٨٤/٢	وجدت الناس كلهم غضابا	إذا غضبت عليك بنو تميم
٦٧٨/٢	مصقول خلت لسانه من عضبه	وإذا تألق في الندى كلامه الـ
١٥٤/٢	عنى وعأوده ظنى فلم يخب	صدفت عنه ولم تصدف مواهبه
١٥٤/٢	وإن ترحلت عنه لج في الطلب	كالغيث إن جئته وافاك ريقه
٦٥٢/١	وحدرتا كالدرا لما ينقب	فقال له العينان سمعا وطاعة
٧٣٦/٢	موصولة أو ذمام غير مقتضب	إن كان بين صروف الدهر من رحم
٧٣٦/٢	وبين أيام بدر أقرب النسب	فبين أيامك اللاتى نصرت بها
٧٣٦/٢	صفر الوجوه وجلت أوجه العرب	أبقت بنى الأصفر المراض كاسمهم
١٧٦/٢	على كل ند في الندى وضرب	دان على أيدي العفاة وشاسع
١٧٦/٢	للعصبة السارين جد قريب	كالبدر أفرط في العلو وضوءه

حرف التاء

١٠١/٢	فما رأوها أقشعت وتجلت	كما أبرقت قوما عطاشا غمامة
١٦٧، ١٢٥/٢	بين الرياض على حمر اليواقيت	ولازوردية تزهو بزرقتهها
١٦٧، ١٢٥/٢	أوائل النار في أطراف كبريت	كأنها فوق قامات ضعفن بها
٦٥٠/٢	أيادي لم تمن وإن هى جلت	سأشكر عمراً إن تراخت منيقي
٦٥١/٢	ولا مظهر الشكوى إذا النعل زلت	فتى غير محجوب الغنى عن صديقه
٦٥١/٢	فكانت قذى عينيه حتى تجلت	رأى خلتي من حيث يخفى مكانها

حرف الجيم

٦٦٩/٢	وفاز بالطيبات الفاتك اللهج	من راقب الناس لم يظفر بجاحته
٥٦/١	ومقلّة وحاجباً مزججا	وفاحما ومرسنا مسرجا
٤٤٣، ٤٣٩/٢	في قبة ضربت على ابن الحشرج	إن السماحة والمسروء والندى
٢٧١/٢	ومسح بالأركان من هو ماسح	ولما قضينا من مئى كل حاجة
٢٧١/٢	ولم ينظر الغادى الذى هو رائح	وشدت على وهم المهارى رحالنا

حرف الحاء

٩٥/٢	فانطباقا مرة وانفتاحا	وكأن البرق مصحف قار
٧٣٤، ١٢٧، ٤٠/٢	وجه الخليفة حين يمتدح	وبدا الصباح كأن غرته
٢٧١/٢	وسالت بأعناق المطى الأباطح	أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
٣٠٢/٢	قتل البخل وأحيا السماحا	جمع الحق لنا فى إمام
٥٩٢/٢	أم ابتسامتها بالمنظر الضاحى	ألمع برق سرى أم ضوء مصباح
٦٢٦/٢	فلاح لى أن ليس فيهم فلاح	أملتــــــــهم ثم تأملتــــــــهم
١١٧/١	إن بنى عمك فيهم رماح	جاء شقيق عارضاً رحمه
٢٩٩/١	ومحتبظ مما تطيح الطوائح	لييك يزيد ضارع لخصومة
١٤٧/٢	منضد أو برد أو أقاح	كأنما ييسم عن لؤلؤ
٦١٠/٢	ء من الجوى بين الجوانح	إن البكاء هو الشفا
٦٢٩/٢	ملهى فسحقا له من لائح لاح	ولاح يلحى على جرى العنان إلى

حرف الدال

٦٦٢/١	خرجت مع البازى على سواد	إذا أنكرتني بلدة أو أنكرتها
٦٦٤/١	بنى حوالى الأسود الحوارد	فقلت عسى أن تبصريني كأنما
٦٧٤/١	ل النوك ممن عاش كدا	والعيش خير فى ظلا
٤٢ ، ٤١/٢	أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد	وكان محمر الشقيق إذا تصوب أو تصعد
٦٤/١	وإذا ما لمته لمته وحدى	كريم متى أمدحه أمدحه والورى معى
٦٧/١	وتسكب عيناى الدموع لتجمدا	سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا
٦٩/١	سبح لها منها عليها شواهد	وتسعدن فى غمرة بعد غمرة
٢٢٠/١	حيوان مستحدث من جماد	والذى حارت البرية فيه
٣٠٣ ، ٢٦٦/٢	ما كان خاط عليهم كل زراد	نقريهم لهذميات نقد بها
٦٨/١	عليك بجارى دمعها لجمود	ألا إن عينا لم تجد يوم واسط
٦٤٧/٢	ية إنها شرك الردى	يا خاطب الدنيا الدنيا
٦٤٧/٢	من يومها أبكت غدا	دار متى ما أضحكت
٦٤٧/٢	وأسـيرها لا يفتدى	غاراقها لا تنقضى
٥٩٧/٢	فكانوها ولكن للأعداى	وإخوان حسبتهم دروعا
٥٩٧/٢	فكانوها ولكن فى فؤادى	وخلتهم سهاماً صائبات
٥٩٧/٢	لقد صدقوا ولكن من ودادى	وقالوا قد صفت منا قلوب
٦٥٢/٢	يكون بكاء الطفل ساعة يولد	لما تؤذن الدنيا به من صروفها
٦٥٢/٢	لأوسع مما كان فيه وأرغد	وإلا فما يكيه منها وإنها
٦٦٧/٢	يقولون لا تهلك أسى وتجلد	وقوفاً بها صحى على مطيهم
٦٨٥/٢	عند احتفال المجلس الحاشد	قولا لهارون إمام الهدى
٦٨٥/٢	فلست مثل الفضل بالواحد	أنت على ما فيك من قدرة

أَمَطَّلَعُ الشَّمْسُ تَبْغَى أَنْ تَوْمَ بِنَا	فَقُلْتُ كَلَّا وَلَكِنْ مَطَّلَعُ الْجُودِ	٧٣٣، ٧٢٧/٢
إِنْ الشَّبَابُ وَالْفِرَاغُ وَالْجُدَّةُ	مُفْسِدَةٌ لِلْمَرْءِ أَى مُفْسِدَةٍ	٥١٧/٢
ثِقَالٌ إِذَا لَاقُوا خُفَافٌ إِذَا دَعَا	كَثِيرٌ إِذَا شَدُّوا قَلِيلٌ إِذَا عَدَا	٥٢٥/٢
وَلَا يَقِيمُ عَلَى ضَمِيمٍ يَرَادُ بِهِ	إِلَّا الْأَذْلَانُ عَيْرُ الْحَى وَالْوَتْدِ	٥١٧/٢
هَذَا عَلَى الْخُسْفِ مَرْبُوطٌ بِرَمْتِهِ	وَذَا يَشْجُ فَلَا يَرْتَى لَهُ أَحَدٌ	٥٢٢، ٥١٧/٢
سَأَطْلُبُ حَقِّى بِالْقَنَاءِ وَمَشَايِخِ	كَأَنَّهُمْ مِنْ طَوْلٍ مَا التَّمُوا مَرْدِ	٥٢٥/٢
نَهَبْتُ مِنَ الْأَعْمَارِ مَا لَوْ حَوَيْتَهُ	لَهَبْتُ الدُّنْيَا بِأَنْكَ خَالِدِ	٥٨٤/٢
قُلْتُ ثَقُلْتُ إِذْ أَتَيْتُ مَرَارَا	قَالَ ثَقُلْتُ كَاهِلَى بِالْأَيَادِ	٥٩٦/٢
تَجَلَّى بِهِ رَشْدَى وَأَثَرْتُ بِهِ يَدَى	وَفَاضَ بِهِ ثَمْدَى وَأَوْرَى بِهِ زَنْدَى	٦٣٨/٢
لَيْسَ عَلَى اللَّهِ مَحْسُوتُنْكَرٌ	أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدِ	٦٩٥، ٦٨٥/٢
مُفِيدٌ وَمُتَلَاغٍ إِذَا مَا أَتَيْتَهُ	قَهْلٌ وَاهْتَزَّ اهْتِزَّازُ الْمَهْنَدِ	٦٩٦/٢
بَشْرَى فَقَدْ أَنْجَزَ الْإِقْبَالَ مَا وَعَدَا	وَكُوكِبُ الْمَجْدِ فِي أَفْقِ الْعَلَا صَعَدَا	٧٢٥/٢
تَقُولُ فِي قَوْمِ قَوْمَى وَقَدْ أَخَذْتُ	مِنَا السَّرَى وَخَطَا الْمَهْرِىةَ الْقُودِ	٧٢٧/٢
يَيْسُ النَجِيعِ عَلَيْهِ وَهُوَ بِمَجْرَدِ	مِنْ غَمْدِهِ فَكَأَنَّمَا هُوَ مَغْمَدِ	٦٨٣/٢
بَانَ أَمْرُ الْإِلَهِ وَاخْتَلَفَ النَّسَا	سَ فِدَاعٍ إِلَى ضَلَالٍ وَهَادَى	٢٢٠/١
تَطَاوَلَ لَيْلُكَ بِالْأَثْمَدِ	وَنَامَ الْخُلَى وَلَمْ تَرْقُدِ	٢٧٣/١
يَصْدُ عَنْ الدُّنْيَا إِذَا عَنْ سَوْدِ	وَلَوْ بَرَزْتَ فِي زَى عِذْرَاءِ نَاهِدِ	٧٣٩/١
وَالْمُؤْمِنُ الْعَائِذَاتِ الطَّيْرِ بِمَسْحِهَا	رُكْبَانُ مَكَّةَ بَيْنَ الْغَيْلِ وَالسَّنْدِ	٢٠٧/١
سَأَحْمَدُ نَصْرَا مَا حَيَّيْتُ وَإِنِّى	لَأَعْلَمُ أَنْ قَدْ جَلَّ نَصْرُ عَنْ الْحَمْدِ	٦٣٩/٢
قُلْتُ طَوَّلْتُ قَالَ لَا بَلَّ تَطَوَّلُ	تُ وَأَبْرَمْتُ قَالَ حَبْلُ وَدَادَى	٥٩٥/٢
إِنْ مِنْ سَادٍ ثُمَّ سَادَ أَبُوهُ	ثُمَّ قَدْ سَادَ بَعْدَ ذَلِكَ جَدُّهُ	٥٦٣/١

حرف الذال

كنا معاً أمس في بؤس نكابده والعين والقلب منا في قذى وأذى ٧٠٧/٢
والآن أقبلت الدنيا عليك بما تهوى فلا تنسى أن الكرام إذا ٧٠٧/٢

حرف الراء

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنّه لم يطر ٣٤١/١
ترياً نهراً مشمساً قد شابه زهر الربا فكأنما هو مقرر ١٤٢/٢
تردى ثياب الموت حمراً فما أتى لها الليل إلا وهي من سندس خضر ٤٧٣/٢
إذا ما نهي الناهي فلج بي الهوى أصاحت إلى الواشي فلج بها الحجر ٤٩٩/٢
ويوم كظل الرمح قصر طوله دم الزق عنا واصطكاك المزاهر ١١٨/٢
لعمري لقد كان الثريا مكانه ثراء فأضحى الآن مثواه في الثرى ٦٢٩/٢
المستجير بعمره عند كربته كالمتجبر من الرمضاء بالنار ٧١٧،٧١٨/٢
له هم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى أجل من الدهر ٣٧٣/١
فلم يبق مني الشوق غير تفكرى فلو شئت أن أبكى بكيت تفكراً ٣٩٠/١
أقسم بالله أبو حفص عمر ما مسها من نقب ولا دبر ٥٩٠/١
ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وأبو إسحاق والقمر ٦٢٠، ٣٧٤/١
وإن صخرًا لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار ٧١١/١
واعلم فعلم المرء ينفعه أن سوف يأتي كل ما قدرا ٧٢٩/١
وإن لصبار على ما ينوبني وحسبك أن الله أثنى على الصبر ٧٤٠/١
ولست بنظار إلى جانب الغنى إذا كانت العلياء في جانب الفقر ٧٤٠/١
وقد لاح في الصبح الثريا كما ترى كعنقود ملاحية حين نورا ٨٣/٢
يا صاحبي تقصيا نظريكما ترياً وجوه الأرض كيف تصور ١٤٢/٢
يزيدك وجهه حسناً إذا ما زدته نظراً ١٤١/١

أسد على وفي الحروب نعمة	فتخاء تصفر من صفير الصافر	٢٣٨/٢
لا تعجبوا من بلى غلاته	قد زر أزراره على القمر	٢٤٨/٢، ١٤٩، ٢/١
وإذا احتبى قربوسه بعنانه	علك الشكيم إلى انصراف الزائر	٢٦٩/٢
قال لي إن رقيبي	سييء الخلق فداره	٧٠٠/٢
قلت دعني وجهك الجـ	نة حفت بالمكانه	٧٠٠/٢
فلا يمنعك من أرب لحاهم	سواء ذو العمامة والخمار	٦٨٤، ٦٨١/٢
كالقسي المعطفات بل الأسهم	مريسة بل الأوتار	٤٨٣/٢
وترى الطير على آثارنا	رأى عين ثقة أن ستمار	٦٨٩/٢
فوجهك كالنار في ضوئها	وقلبي كالنار في حرها	٥٢٣، ٥١٨/٢
بالله يا ظليات القاع قلن لنا	ليلاى منكن أم ليلى من البشر	٥٩٣/٢
دار متى ما أضحكت من يومها	أبكت غداً بعدا لها من دار	٦٤٧/٢
غاراقها لا تنقضى وأسيرها	لا يفتدى بجلائل الأخطار	٦٤٧/٢
سود الوجوه لثيمة أحسابهم	فطس الأنوف من الطراز الآخر	٦٦٨/٢
أضاعوني وأى فتى أضاعوا	ليوم كريهة وسداد ثغر	٧٠٤/٢
وقال رائدهم أرسوا نزاولها	فكل حتف امرئ يجرى بمقدار	٥٧١/١
كأن الثريا علقت بجبينه	وفي نخره الشعرى وفي خده البدر	٥٠١/٢
أريقك أم ماء الغمامة أم خمر	بفى برود وهو في كبدي جمر	٧٢٣/٢
تمتع من شميم عرار نجد	فما بعد العشية من عرار	٦٢٢/٢
لو اختصرتم من الإحسان زرتكم	والعذب يهجر للإفراط في الخصر	٦٢٨/٢
فدع الوعيد فما وعيدك ضائري	أطنين أجنحة الذباب يضير	٦٣٠/٢
وقد كانت البيض القواضب في الوغى	بواتر فهي الآن من بعده بتر	٦٣٠، ٤٧٣/٢
يا خاطب الدنيا الدنية إنها	شرك الردى وقرارة الأكدار	٦٤٧/٢
ما بال من أوله نطفة	وجيفة آخره يفخر	٧١٢/٢

وإني جدير إذا بلغتك بالمني وأنت بما أملت منك جدير ٧٣٥/٢
 فإن تولني منك الجميل فأهله وإلا فإن عاذر وشكور ٧٣٥/٢
 من راقب الناس مات غما وفاز باللذة الجسور ٦٦٩/٢

أرانا الإله هلالاً أنار ٦٤٥/٢

حرف السين

قامت تظللني من الشمس نفس أعز على من نفسي ٢٤٧/٢
 قامت تظللني ومن عجب شمس تظللني من الشمس ٢٤٧/٢
 دع المكارم لا ترحل لبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي ٦٦٧/٢
 ذر المكارم لا تذهب لمطلبها واقعد فإنك أنت الأكل اللابس ٦٦٧/٢
 قد قلت لما أطلعت وجناته حول الشقيق الغض روضة آس ٧٠٥/٢
 أعذاره الساري العجول ترفقاً ما في وقوفك ساعة من باس ٧٠٥/٢

حرف الصاد

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبة وقميصاً ٤٩٣/٢

حرف الضاد

لقد بهتوا لما رأوني شاحبا فقالوا به عين فقلت وعارض ٥٩٦/٢

حرف العين

شجو حساده وغيظ عداه	أن يرى مبصر ويسمع واعى	٣٨٥/١
حمامة جرجا حومة الجندل اسجعى	فأنت بمرأى من سعاد ومسمع	٦٩/١
ميز عنه قنزعاً عن قنزع	جذب الليالى أبطئى أو أسرعى	١٣٢/١
أفناه قيل الله للشمس اطلعى	حتى إذا وارك أفق فارجعى	١٣٣/١
أولئك آبائى فجئنى بمثلهم	إذا جمعتنا يا جريير المجمع	١٧٥/١
الألمى الذى يظن بك الظُّ	ظَنُّ كأن قد رأى وقد سمعا	٢٠١/١
لو شئت أن أبكى دما لبكيتـه	عليه ولكن ساحة الصبر أوسع	٣٨٩/١
فإنك كالليل الذى هو مدركى	وإن خلعت أن المتأى عنك واسع	٦٨١، ٦٨٩/١
وكان النجوم بين دجاها	سنن لاح بينهن ابتداع	٤٨/٢
وإذا المنية أنشبت أظفارها	ألفت كل تميمه لا تنفع	٣٢٧، ٢٣٢/٢
إذا لم تستطع شيئاً فدعه	وجاوزه إلى ما تستطيع	٤٩٠/٢
فسقى الغضا والساكنيه وإن هم	شبهه بين جوانحى وضلوعى	٥١١/٢
حتى أقام على أرباض خرشنة	تشقى به الروم والصلبان والبيع	٥١٨/٢
للسبى ما نكحوا والقتل ما ولدوا	والنهب ما جمعوا والنار ما زرعوا	٥١٨/٢
قوم إذا حاربوا ضرروا عدوهم	أو حاولوا النفع فى أشياعهم نفعوا	٥١٨/٢
سجية تلك منهم غير محدثة	إن الخلائق- فاعلم- شرها البدع	٥١٨/٢
كأن السحاب الغر غيبن تحتها	حيباً فما ترقأ لهن مدامع	٥٦٧/٢
إن الذين تروهم إخوانكم	يشفى غليل صدورهم أن تصرعوا	١٦٩/١
قفى قبل التفريق يا ضباعا	ولا يك موقف منك الودعا	٢٨٩، ٣٥٣/١
قد أصبحت أم الخيار تدعى	على ذنباً كله لم أصنع	٢٥٨/١
ربى شفعت ريح الصبا لرياضها	إلى المزن حتى جادها وهو هامع	٥٦٧/٢
كأئما المريخ والمشتري	قدامه فى شامخ الرفعة	١٣٨/٢

منصرف بالليل عن دعوة	قد أسرجت قدام شمعة	١٣٩/٢
سريع الى ابن العم يلطم وجهه	وليس إلى داعي الندى بسريع	٦٢٢/٢
هو الصنع إن يعجل فخير وإن يرث	فللريث في بعض المواضع أنفع	٦٧٦/٢
ولم يك أكثر الفتيان مالا	ولكن كان أرحبهم ذراعا	٦٧٩/٢
وليس بأوسعهم في الغنى	ولكن معروفه أوسع	٦٨٠/٢
لئن أخطأت في مدحك	ما أخطأت في منعى	٧٠١/٢
لقد أنزلت حاجاتي	بـواد غـير ذى زرع	٧٠٩، ٧٠١/٢
على أنى سأنشد عند بيعى	أضاعونى وأى فتى أضاعوا	٧٠٤/٢
فوالله ما أدرى أحلام نائم	ألت بنا أم كان فى الركب يوشع	٧١٦/٢
فلما أن جرى سمن عليها	كما طينت بالفدن السياعا	٢٩١/١
ونعمة معتف جدواه أحلى	على أذنيه من نغم السماع	٦٨٧/٢
لحقنا بأخراهم وقد حوم الهوى	قلوبا عهدنا طيرها وهى وقع	٧١٦/٢
فردت علينا الشمس والليل راغم	بشمس لهم من جانب الخدر تطلع	٧١٦/٢
نضا ضوءها صبغ الدجنة وانطوى	لبهجتها ثوب السماء المجزع	٧١٦/٢
فبت كأنى ساورتنى ضئيلة	من الرقش فى أنياهما السم ناقع	٧١٩/٢

حرف الفاء

نحن بما عندنا وأنت بما	عندك راض والرأى مختلف	٢٩٤/١
زعمتم أن إخوتكم قريش	لهم إلف وليس لكم إيلاف	٦٠٢/١
أيا شجر الخابور ما لك مورقا	كأنك لم تجزع على ابن طريف	٥٩١/٢
أولئك أومنوا جوعًا وخوفًا	وقد جاعت بنو أسد وخافوا	٦٠٢/١
كيف أسلو وأنت حقف وغصن	وغزالي لحظا وقدا وردفا	١٧٧/٢، ٥١٤
ولا خير فى ود ضعيف تزيله	سوابق وهم كلما عرضت جفا	٥٠١/٢

حرف القاف

٦٧٣، ٥٤٤/٢	لتخافك النطف التي لم تخلق	وأخفت أهل الشرك حتى إنه
١٩١/١	جنيب وجثمانى بمكة موثق	هوى مع الركب اليمانيں مصعد
٢٦٣/١	وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا	كم عاقل عاقل أعيت مذاهبه
٢٦٣/١	وصير العالم النحرير زنديقا	هذا الذى ترك الأوهام حائرة
٣٠٩/١	لكن يمر عليها وهو منطلق	لا يآلف الدرهم المضروب صرتنا
٥٦٣/٢	نجى حذارك إنسانى من الغرق	يا واشيا حسنت فينا إساءته
٥٦٤/٢	لما رأيت عليها عقد منتطق	لو لم تكن نية الجوزاء خدمته
٧٠٧/٢	تذكرت ما بين العذيب وبارق	إذا الوهم أبدى لى لماها وثغرها
٧٠٨/٢	بجر عوالينا وبحرى السوابق	ويذكرنى من قدها ومدامعى
٣٢٨/٢	فلسان حالى بالشكاية أنطق	ولئن نطقت بشكر برك مفصحا
١٣٩/٢	درر نثرن على بساط أزرق	كأن أجرام النجوم لوامعاً
٥٤٠/٢	بيت يقال إذا أنشدته صدقا	فإن أشعر بيت أنت قائله
٧٠٦/٢	تمثلت بيتا بحالى يليق	إذا ضاق صدرى وخفت العدا
٧٠٦/٢	وبالله أدفع ما لا أطيعق	فبالله أبلغ ما أرتجى
٧٢٩/٢	قنا ابن أبى الهيجاء فى قلب فيلق	نودعهم والبين فينا كأنه
٧٣٦/٢	ولا ذاق لك الدنيا فراقا	فلا حطت لك الهيجاء سرجا

حرف الكاف

٧٢٥/٢	حذار حذار من بطشى وفتكى	هى الدنيا تقول بملء فيها
٦٤٥/١	نجوت وأرهنهم مالكا	فلما خشيت أظافرهم
٤٧٦/٢	ضحك المشيب برأسه فبكى	لا تعجى يا سلم من رجل

٥٤٧/٢	وريشما فتحوا عينا غدا ملكا	علا فأصبح يدعوه الورى ملكا
٢٦٧/١	تريدين قتلى قد ظفرت بذلك	تعالت كى أشجى وما بك علة
٢٧٠/١	مقراً بالذنوب وقد دعاكا	إلهى عبدك العاصى أتاكا
٤٧٧/٢	والآن يحسد كل من ضحكا	قد كان يضحك فى شيبه
٤٧٧/٢	قلبي وطرفى فى دمي اشتركا	لا تأخذوا بظلامتى أحداً
٧٢٤/٢	يا دار غيرك البلى ومحاك

حرف اللام

٢٩٥/١	وإن فى السفر إذ مضوا مهلا	إن محملاً وإن مـرتحلاً
٣٣١/١	من الدهر فلينعم لساكنك البال	فيا وطنى إن فاتنى بك سابق
١٨٠/٢	أو لم يكن للثاقبات أفول	عزماته مثل النجوم ثواقبا
٥٣/١	تضل العقاص فى مثنى ومرسل	غدائره مستشزرات إلى العلا
١٧١/١	بيتاً دعائمه أعز وأطول	إن الذى سمك السماء بنى لنا
١٧٣/١	بكوفة الجند غالت ودها غول	إن التى ضربت بيتاً مهاجرة
١٤٦/٢	كلاهما كـالـليـلى	صدغ الحبيب وحوالى
٣٥٩، ٣٥٠/١	رأيت بقاءك الحسن الجميلا	إذا قبح البقاء على قتيل
٦٦٥/٢	على طرف الهجران إن كان يعقل	إذا أنت لم تنصف أخاك وجدته
٦٦٥/٢	إذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل	ويركب حد السيف من أن تضيمه
١٩٩/١	لطول الحمل بدله شمالا	إذا سئمت مهنده يمين
٦١٦/٢	كفه فى كل حال	لاح أنوار الهدى من
٦٨٢/٢	بغيض إلى كل امرئ غير طائل	لقد زادنى حبالنفسى أنى
٦٨٢/٢	فهى الشهادة لى بأنى كامل	وإذا أتنك مذمتى من ناقص
٧٠٥/٢	تسعى بزيتها لكل جهول	الحرب أول ما تكون فتية

حتى إذا اشتعلت وشب ضرامها	ولت عجوزا غير ذات حليل	٧٠٥/٢
شمطاء تنكر لونها وتغيرت	مكروهة للشم والتقبيل	٧٠٥/٢
كانت بلهنية الشبية سكرة	فصحوت واستبدلت سيرة مجمل	٧٠٦/٢
وقعدت أنتظر الفناء كراكب	عرف المحل فبات دون المنزل	٧٠٦/٢
لعمرك ما أدرى وإنى لأوجل	على أينما تعدو المنية أول	٦٦٦/٢
هيهات لا يأتى الزمان بمثلته	إن الزمان بمثلته لبخيل	٦٧٠/٢
أعدى الزمان سخاؤه فسحا به	ولقد يكون به الزمان بخيلا	٦٧١/٢
لو حار مرتاد المنية لم يجد	إلا الفراق على النفوس دليلا	٦٧٤/٢
لولا مفارقة الأحباب ما وجدت	لها المنايا إلى أرواحنا سبلا	٦٧٤/٢
وقد ظلمت عقبان أعلامه ضحى	بعقبان طير فى الدماء نواهل	٦٩٢، ٦٨٩/٢
أقامت مع الرايات حتى كأفها	من الجيش إلا أنفها لم تقاتل	٦٩٠/٢
إن كنت أزمعت على هجرنا	من غير ما جرم فصير جميل	٦٩٩/٢
وإن تبدلت بنسا غيرنا	فحسبنا الله ونعم الوكيل	٦٩٩/٢
بقيت بقاء الدهر يا كهف أهله	وهذا دعاء للبرية شامل	٧٣٦/٢
قد طلبنا فلم نجد لك فى السؤ	دد والجد والمكارم مثالا	٣٩٥/١
أنا الذائد الحامى الذمار وإنما	يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى	٤٤٨/١
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلى	بصبح وما الإصباح منك بأمثل	٤٣٥/١
قال لى كيف أنت قلت عليل	سهر دائم وحزن طويل	١٥٢، ٥٩٧/١
زعم العواذل أننى فى غمرة	صدقوا ولكن غمرتى لا تنجلى	٦٠٠/١
ونكر إن شئنا على الناس كلهم	ولا ينكرون القول حين نقول	٧٤١/١
أيقنتلى والمشرقى مضاجعى	ومسنونة زرق كأنياب أغوال	٥١٨/١
والشمس كالمرآة فى كف الأشل	لما رأيتها فوق الجبل	١٣٧، ٩٢، ٤٣/٢
فإن تفق الأنام وأنت منهم	فإن المسك بعض دم الغزال	١٨٦، ١١٥/٢

وَتَغْـفِرْهُ فِي صَفَاء	وَأَدْمَعْنِي كَاللَّالِ	١٥٦/٢
كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ رَطْبًا وَيَابَسًا	لَدَى وَكْرَهَا الْعَنَابَ وَالْحَشْفَ الْبَالِي	١٧٧، ١٤٤/٢
غَمَرِ الرَّدَاءَ إِذَا تَبَسَّمَ ضَاحِكًا	لِضَحْكَتِهِ رِقَابَ الْمَالِ	٣٠٥/٢
فَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْهَا الصُّعُودَا	وَلَنْ تَسْتَطِيعَ إِلَيْكَ النَّزُولَا	٣١٣/٢
هِيَ الشَّمْسُ مَسْكَنُهَا فِي السَّمَاءِ	فَعَزَّ الْفُؤَادَ عِزَاءَ جَمِيلَا	٣١٣/٢
نَعْدُ الْمَشْرِفِيَّةَ وَالْعَوَالِي	وَتَقْلُنَا الْمَنُونِ بِلَا قِتَالِ	٧٢٦/٢
صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ	وَعَرَى أَفْرَاسَ الصَّبَا وَرَوَّاحِلُهُ	٣٣٤/٢
وَشَوْهَاءُ تَعْدُو بِي إِلَى صَارِخِ الْوُغَى	بِمَسْتَلَمٍ مِثْلَ الْفَنِيْقِ الْمَرْحَلِ	٥٣١/٢
يَا خَيْرَ مَنْ يَرْكَبُ الْمَطَى وَلَا	يَشْرَبُ كَأَسَا بِكَفٍّ مِنْ بَخْلَا	٥٣٦/٢
لَا خَيْلَ عِنْدَكَ تَقْدِيهَا وَلَا مَالِ	فَلْيَسْعِدِ النَّطْقُ إِنْ لَمْ يَسْعِدِ الْحَالِ	٥٣٩/٢
فِعَادَى عِدَاءٍ بَيْنَ ثُورٍ وَنَعْجَةٍ	دِرَاكَا فَلَمْ يَنْضَحْ بِمَاءٍ فَيَغْسِلِ	٥٤٢/٢
مَا أَحْسَنَ الدِّينَ وَالدُّنْيَا إِذَا اجْتَمَعَا	وَأَقْبَحَ الْكُفْرَ وَالْإِفْلَاسَ بِالرَّجُلِ	٤٧٩/٢
وَنَكْرَمَ جَارِنَا مَا دَامَ فِينَا	وَتَتَّبِعُهُ الْكَرَامَةُ حَيْثُ مَالَا	٥٤٣/٢
هُوَ الْبَدْرُ إِلَّا أَنَّهُ الْبَحْرُ زَاخِرَا	سِوَى أَنَّهُ الضَّرْغَامُ لَكِنَّهُ الْوَبْلُ	٥٨٢، ٥٧٦/٢
وَإِنْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا مَعْرَجُ سَاعَةٍ	قَلِيلًا فَإِنِّي نَافِعٌ لِي قَلِيلِهَا	٦٢٣/٢
وَإِذَا الْبِلَابِلُ أَفْصَحَتْ بِلَغَاتِهَا	فَانْفِ الْبِلَابِلُ بِاحْتِسَاءٍ بِلَابِلِ	٦٢٥/٢
مَهَا الْوَحْشُ إِلَّا أَنْ هَاتَا أَوَانِسَ	قَنَا الْخَطُّ إِلَّا أَنْ تَلَكْ ذَوَابِلِ	٦٤٣، ٤٦٩/٢
قَفَا نَبِكَ مِنْ ذِكْرِي حَيِّبٌ وَمَنْزَلِ	بَسَقَطَ اللَّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ	٧٢٢، ٦٥٠/٢
الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْأَجَلِّ	أَنْتَ مَلِيكَ النَّاسِ رَبَا فَاقْبَلِ	٦٠/١
يَقْعَى جُلُوسُ الْبَدْوَى الْمِصْطَلَى	بِأَرْبَعِ مَجْدُولَاتٍ لَمْ تَجْدَلِ	٩٧/٢
وَلَمْ أَمْدَحْ لِأَرْضِيهِ بِشَعْرَى	لَيْمَاءً أَنْ يَكُونَ أَفَادَ مَالَا	٣٩٦/١
كَأَنَّهُ عَاشِقٌ قَدْ مَدَّ صَفْحَتَهُ	يَوْمَ الْوُدَاعِ إِلَى تَوْدِيْعٍ مَرْتَحِلِ	٩٨/٢
نَحْنُ جَنْ بَرَزْنَ فِي ذِي نَاسِ	فَوْقَ طَيْرٍ لَهَا شَخُوصُ الْجَمَالِ	٢٥٠/٢

٤٥٠/٢	في آل طلحة ثم لم يتحول	أو ما رأيت الحمد ألقى رحله
٥١١/٢	ضمنا أبداً عذاباً وذلاً	إن هذا الهوى نعيم وعز
٦٠٢/٢	والهوى للمرء قتال	حديق الآجال آجال
٦٦٨/٢	شم الأنوف من الطراز الأول	بيض الوجوه كريمة أحسابهم
٦٨٨/٢	سبقت قبل سيبه بسؤال	والجراحات عنده نغمات
٧٢٤/٢	إنا محيوك فاسلم أيها الطلل

حرف الميم

٣٤١/١	رعايا ولكن ما لهن دوام	ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم
٣٠٨/١	بعثوا إلى عريفهم يتوسم	أو كلما وردت عكاظ قبيلة
٣٩٣/١	وسورة أيام حزن إلى العظم	وكم ذدت عني من تحامل حادث
٦٢٣/٢	فما زلت بالبيض القواضب مغرما	من كان بالبيض الكواعب مغرما
٥٥٨/١	صبر ، وأن أبا الحسين كريم	لا والذي هو عالم أن النوى
٥٨٦/١	وإلا فكن في السر والجهر مسلما	أقول له ارحل لا تقيمن عندنا
٥٩٢/١	بدلا أراهما في الضلال تميم	تظن سلمى أنني أبغى بها
٦٦٥/١	برداك تبجيل وتعظيم	والله يقيك لنا سالما
٧٢٢/١	صوب الربيع ودعة قمى	فسقى ديارك غير مفسدها
١٠٨/٢	فسل لغيطه الضحاك جسمي	أتاني من أبي أنس وعيد
١٤٥/٢	نير وأطراف الأكف عنم	النشر مسك والوجوه دنا
٣٠٨ ، ٢٣٣/٢	له لبس أظفاره لم تقلم	لدى أسد شاكي السلاح مقذف
٥٠٥/٢	بلى وغيرها الأرواح والديم	قف بالديار التي لم يعفها القدم
٥٣٣/٢	تحوى الغنائم أو يموت كريم	ولئن بقيت لأرحلن بغزوة
٦٤٤/٢	وهل كل مودته تدوم	مودته تدوم لكل هول

ومن الخير بطء سبيك عني	أسرع السحب في المسير الجهم	٦٧٦/٢
أجد الملامة في هواك لذيدة	حبا لذكرك فليلمني اللوم	٦٨٦، ٥٠٠/٢
إذا ساء فعل المرء ساءت ظنونه	وصدق ما يعتاده من توهم	٧١٤/٢
قصر عليه تحية وسلام	خلعت عليه جماها الأيام	٧٢٣/٢
فقلت لحرز لما التقينا	تكب لا يقطرك الزحام	١١٨/١
وأعلم علم اليوم والأمس قبله	ولكنني عن علم ما في غد عم	٤٢، ٦٧٨/١
هذا أبو الصقر فردا في محاسنه	من نسل شيان بين الضال والسلم	٢٦/١
سعدت بغرة وجهك الأيام	وتزينت ببقائك الأعوام	٣٧٤/١
وخفوق قلب لو رأيت لهيه	يا جنني لرأيت فيه جهنما	٧٣٣/١
ثم انصرفت وقد أصبت ولم أصب	جذع البصرة قارح الإقدام	٢٩٠/١
رمزت إلى مخافة من بعلها	من غير أن تبدى هناك كلامها	٤٥٠/٢
أحلت دمي من غير جرم وحرمت	بلا سبب يوم اللقاء كلامي	٤٨٨/٢
فليس الذي حللته بمحلل	وليس الذي حرمته بحرام	٤٨٨/٢
أبي دهرنا إسعافنا في نفوسنا	وأسعفنا فيمن نحب ونكرم	٥٨٨/٢
فقلت له نعماك فيهم أتمها	ودع أمرنا إن المهم المقدم	٥٨٨/٢
بسيف أبي رغوان سيف مجاشع	ضربت ولم تضرب بسيف ابن ظالم	٦٩٧/٢
ولا تقتل الأسرى ولكن تفكهم	إذا أثقل الأعناق حمل المغارم	٦٩٧/٢
فراق ومن فارقت غير مذمم	وأمن ومن يعمت غير ميمم	٧٢٣/٢
المجد عوفي إذ عوفيت والكرم	وزال عنك إلى أعدائك السقم	٧٢٥/٢
فبقيت للعلم الذي تهدي له	وتقاعست عن يومك الأيام	٧٣٥/٢

حرف النون

وقد دت الأديم لراهـشيه	وألفى قولها كذبا ومينا	٦٧٥ ، ٤٣/١
ما كل ما يتمنى المرء يدركه	تأتى الرياح بما لا تشتهي السفن	٢٥٢/١
حملت ردينيا كأن سنانه	سنا لهب لم يحتلط بدخان	١٧١/٢
أنا ابن جلا وطلاع الثايبا	مى أضع العمامة تعرفونى	٧١٠/٢
إن الثمـانين وبلغتـها	قد أحوجت سمعى إلى ترجمان	٧٢٨/١
فإن تعافوا العدل والإيمان	فإن فى أيماننا نيرانا	٢٥٦/٢
عقدت سنانبكها عليها عثرا	لو تبتغى عنقا عليه لأمكنا	٥٤٦/٢
يخيل لى أن سمر الشهب فى الدجى	وشدت بأهدابى إليهن أجفان	٥٤٨/٢
كلكم قد أخذ اللجام ولا جام لنا	ما الذى ضر مدير الجام لو جاملنا	٦٠٥/٢
فمشغوف بآيات المثنان	ومفتون برنات المثنان	٦٢٥/٢
إذا المرء لم يخزن عليه لسانه	فليس على شىء سواه بخزان	٦٢٩ ، ٦٢٧/٢
كان ألسنهم فى النطق قد جعلت	على رماحهم فى الطعن خرصانا	٦٧٨/٢
قد كان ما خفت أن يكونا	إننا إلى الله راجعونـا	٧٠٣/٢
الضارين بكل أبيض مخذم	والطاعين بمجامع الأضغان	٤٢٨/٢
يقولون فى البستان للعين راحة	وفى الخمر والماء الذى غير آسن	٦٥٢/٢
إذا شئت أن تلقى المحاسن كلها	ففى وجه من قوى جميع المحاسن	٦٥٢/٢
كأنه كان مطوياً على إحـن	ولم يكن فى قدم الدهر أنشدنى	٧٠٧/٢
إن الكرام إذا ما أسهلوا ذكروا	من كان يألفهم فى المنزل الخشن	٧٠٧/٢
دعانى من ملامكما سفاهـا	فداعى الشوق قبلكما دعانـى	٦٢٤/٢
ولقد أمر على اللئيم يسـينى	فمضيت ثم قلت لا يعنـينى	٣٥٥ ، ١٨٣/١

حرف الهاء

ما مات من كرم الزمان فإنه	يحيى لدى يحيى بن عبد الله	٦٠٣/٢
أقول لمعشر غلطوا وعضوا	عن الشيخ الرشيد وأنكروه	٧١٠/٢
هو ابن جلا وطلاع الثنايا	متى يضع العمامة تعرفوه	٧١٠/٢
إن السحاب لتستحي إذا نظرت	إلى نذاك فقاسته بما فيها	١٧٩/٢
عمدة الخير عندنا كلمات	أربع قالهن خير البريه	٧١٢/٢
اتق الشبهات وازهد ودع ما	ليس يعينك واعملن بنيه	٧١٢/٢
أنلني بالذى استقرضت خطا	وأشهد معشراً قد شاهدوه	٧١١/٢
فإن الله خلاق البرايا	عنت لجلال هيئته الوجوه	٧١١/٢
يقول إذا تداينتم بدين	إلى أجل مسمى فاكتبوه	٧١٢/٢

حرف الياء

أشاب الصغير وأفنى الكبير	كر الغداة ومر العشى	١٣١/١
--------------------------	---------------------	-------

٤- فهرس المصادر والمراجع

- أ -

- ١- أسرار البلاغة- لعبد القاهر الجرجاني- تحقيق: د. عبد الحميد هنداوى- ط دار الكتب العلمية.
- ٢- أساس البلاغة للزمخشري- دار صادر- بيروت ١٣٩٩هـ.
- ٣- الأطول لعصام الدين الحنفى- تحقيق: د. عبد الحميد هنداوى- ط دار الكتب العلمية.
- ٤- الأعلام للزركلى- بيروت.
- ٥- الأغاني لأبى الفرج الأصفهاني/ ط٢: ١٣، ١٢، ١٨، ١٩، ١٥، ١٠، ١٧.
- ٦- أمثال الحديث للرامهرمزي ط الدار السلفية- الهند للمرتضى على بن الحسين. تحقيق: أبو الفضل، القاهرة ١٩٥٤.
- ٧- الإيضاح فى علوم البلاغة للقزويني- بتحقيق د. عبد الحميد هنداوى- ط مؤسسة مختار.

- ب -

- ٨- البداية والنهاية لابن كثير- تحقيق د. عبد الحميد هنداوى- ط المكتبة العصرية- بيروت.
- ٩- البدر الطالع، محاسن من بعد القرن السابع للشوكاني / ج / مطبعة السعادة ١٣٤٨ هـ.
- ١٠- البديع فى نقد الشعر لأسامة بن منقذ. تحقيق: د. أحمد أحمد بدوى. ود. حامد عبد المجيد/ مطبعة البابى الحلبي- القاهرة: ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م.
- ١١- بغية الوعاة للسيوطى تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة البابى الحلبي ١٣٨٤هـ ١٩٦٤.

- ١٢- البلاغة تطور وتاريخ- د/شوقي ضيف- ط دار المعارف.
- ١٣- البيان في غريب إعراب القرآن لأبي البركات الأنباري. تحقيق: د. طه عبد الحميد طه، دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- ١٤- البيان والتبيين للجاحظ/ج ١، ٣. تحقيق عبد السلام محمد هارون نشر الخانكي بالقاهرة ط ٥ ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

- ت -

- ١٥- تاريخ الأدب العربي لبروكلمان ج ٢/٢ ط ٢/ترجمة: عبد الحليم النجار، وج ٥/ترجمة: د. رمضان عبد التواب. وعبد الحليم النجار/ دار المعارف- مصر.
- ١٦- تاريخ ابن خلدون- دار الكتاب اللبناني.
- ١٧- تاريخ علوم البلاغة والتعريف برجالها للشيخ مصطفى المراغي.
- ١٨- التبيان في المعاني والبيان للطيبى- بتحقيق د. عبد الحميد هنداوى- طبعة المكتبة التجارية- بمكة المكرمة.
- ١٩- التلخيص في علوم البلاغة للخطيب القزويني. بتحقيق د. عبد الحميد هنداوى- طبعة دار الكتب العلمية.

- ج -

- ٢٠- جامع العبارات في تحقيق الاستعارات على عصام- دكتوراه بكلية اللغة العربية- جامعة الأزهر.
- ٢١- الجمان في تشبيه آيات القرآن لابن نايقا البغدادي. تحقيق: د. أحمد مطلوب، ود. خديجة الحديثي/دار الحرية ١٣٨٧هـ/١٩٦٨م.
- ٢٢- همع الهوامع على شرح جمع الجوامع للسيوطي- بتحقيق د. عبد الحميد هنداوى- طبعة المكتبة التوفيقية.
- ٢٣- جهرة أشعار العرب. تأليف أبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي/١٩٢٦م.

٢٤- جمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، وعبدالمجيد قطامش/ القاهرة ١٩٦٤م.

٢٥- جمهرة أنساب العرب لأبي محمد علي بن أحمد الأندلسي، تحقيق: عبد السلام محمد هارون. دار المعارف مصر ط ٥.

٢٦- حدائق البيان في شرح التبيان لعلي بن عيسى شارح التبيان للطبيسي - مخطوط بمعهد إحياء للمخطوطات العربية بالقاهرة.

٢٧- الحماسة البصرية للبصري. عالم الكتب بيروت.

٢٨- حماسة الظرفاء من أشعار المحدثين والقدماء لأبي محمد عبد الله بن محمد العبد لكاني الزوزني. تحقيق: د. محمد جبار المعيد- دار الحرية- بغداد ج ١ ١٩٧٣م، ج ٢ ١٩٧٨م.

- خ -

٢٩- خزانة الأدب للبغدادى/ ج ١ تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربى بالقاهرة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م.

- د -

٣٠- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني/ مطبعة دار الكتب الحديثة- مصر.

٣١- دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني- تحقيق د. عبد الحميد هندأوى- ط دار الكتب العلمية.

٣٢- ديوان أبي الأسود الدؤلى. تحقيق الشيخ محمد حسن إل ياسين، مطبعة المعارف- بغداد ١٩٦٤م.

٣٣- ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس. شرح وتعليق: د/ محمد حسين/ المطبعة النموذجية.

- ٣٤- ديوان أوس بن حجر. تحقيق وشرح: د. محمد يوسف نجم- دار صادر بيروت/ ط٢.
- ٣٥- ديوان البحترى، دار صادر، بيروت.
- ٣٦- ديوان بشار بن برد، شرح ونشر محمد الطاهر بن عاشور، ط لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٧م.
- ٣٧- ديوان البهاء زهير. دار المعارف بمصر.
- ٣٨- ديوان حاتم الطائي- الشركة اللبنانية للكتاب- بيروت. وديوان حاتم الطائي/ دار صادر- بيروت.
- ٣٩- ديوان الخطيئة بشرح ابن السكيت والسكري، والسجستاني. تحقيق: نعمان أمين طه. ط مصطفى البابي الحلبي القاهرة ١٩٥٨.
- ٤٠- ديوان الحماسة لأبي تمام. تحقيق: د. عبد المنعم صالح، دار الرشيد للنشر بغداد ١٩٨٠م.
- ٤١- ديوان الخنساء، دار التراث، بيروت ١٩٦٨م.
- ٤٢- ديوان الشريف الرضى/ طبع المطبعة الأدبية- بيروت ١٣٠٧هـ.
- ٤٣- ديوان صاحب بن عباد. تحقيق: الشيخ محمد إل ياسين بيروت ١٩٧٤م.
- ٤٤- ديوان الصنوبرى. تحقيق: د. إحسان عباس/ دار الثقافة- بيروت ١٩٧٠م.
- ٤٥- ديوان العباس بن الأحنف. تحقيق: د. عاتكة الخزرجى/ دار الكتب المصرية/ ١٣٧٣هـ- ١٩٥٤م.
- ٤٦- ديوان عبيد بن الأبرص/ دار صادر- بيروت.
- ٤٧- ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات. تحقيق وشرح: د. محمد يوسف نجم/ دار صادر- بيروت/ ١٣٧٨هـ- ١٩٥٨م.
- ٤٨- ديوان العرجى رواية أبي الفتح الشيخ عثمان بن جنى. شرحه وحققه: خضر الطائي ورشيد العبيدى/ ط١/ الشركة الإسلامية للطباعة- ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٦م.

٤٩- ديوان علقمة الفحل شرح الأعلام الشنتمرى. تحقيق: لطفى الصقال/ مطبعة الأصيل حلب /١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٥٠- ديوان عمرو بن معد يكرب. تحقيق: د.هاشم الطعان. مطبعة الجمهورية، ببغداد ١٩٧٠م.

٥١- ديوان الفرزدق. دار صادر، بيروت ١٩٦٦م.

٥٢- ديوان القطامي. تحقيق: د.إبراهيم السامرائي. ود.أحمد مطلوب/دار الثقافة- بيروت ١٩٦٠م.

٥٣- ديوان كثير. تحقيق: د. إحسان عباس، بيروت ١٩٧١م.

٥٤- ديوان لبيد بن ربيعة العامري. تحقيق: د. إحسان عباس. التراث العربي- الكويت ١٩٦٢م.

٥٥- ديوان مجنون ليلى. جمع وتحقيق وشرح: عبد الستار أحمد فراج/دار مصر للطباعة.

٥٦- ديوان مسلم بن الوليد. تحقيق: د.سامي الدهان، دار المعارف بمصر ١٩٧٠.

٥٧- ديوان ابن نباتة السعدى. دراسة وتحقيق: عبد الأمير مهدي حبيب الطائي/ج ١- ٢/دار الحرية/١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

٥٨- ديوان أبي نواس/المطبعة الأهلية- بيروت، وط. مصر.

٥٩- ديوان الهذليين نشر القومية للطباعة بالقاهرة ١٣٨٤هـ/١٩٦٥م.

- س -

٦٠- سر الفصاحة لابن سنان الخفاجي. تحقيق: على فودة/مصر ١٩٣٢م.

٦١- سقط الزند لأبي العلاء المعري/دار صادر- بيروت.

- ش -

٦٢- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي / المكتب التجارى/ بيروت- لبنان.

٦٣- شرح ديوان جرير، محمد إسماعيل الصاوى/مكتبة دار الثقافة العربية.

٦٤- شرح ديوان حسان. ضبط الديوان. وصححه: عبد الرحمن الرقوقي/دار الأندلس/بيروت-١٩٨٠م.

٦٥- شرح ديوان عبيد بن الأبرص / دار بيروت، ودار صادر- بيروت / ١٣٧٧هـ-١٩٥٨م.

٦٦- شرح ديوان أبي العتاهية/دار التراث/بيروت/١٣٨٩هـ-١٩٦٩م.

٦٧- شرح ديوان أبي فراس الحمداني/منشورات دار الفكر- بيروت/مطبعة سميا..

٦٨- شرح ديوان كعب بن زهير. صنعة السكري/الدار القومية- القاهرة / ١٣٨٥ هـ-١٩٦٦م.

٦٩- شرح القصائد العشر للتبريزي. تحقيق: د. فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة- بيروت ط ٣ / ١٣٩٩هـ-١٩٧٣م.

٧٠- شرح المعلقات السبع للزوزني. تحقيق: محمد علي حمد الله/طبعة دمشق الفصل لابن يعيش/ج ٩ مطبعة المنيرة.مصر.

٧١- شرح مقامات الحريري، دار التراث- بيروت.

٧٢- شعر الأخطل، صنعة السكري، تحقيق: د. فخر الدين قباوة/ منشورات دار الآفاق الجديدة/ بيروت/ ط ٢ / ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٧٣- شعر عبدة بن الطبيب. د. يحيى الجبوري/دار الترية/١٣٩١هـ-١٩٧١م.

٧٤- شعر ابن المعتز، صنعة الصولي. دراسة وتحقيق: د. يونس أحمد السامرائي/دار الحرية/١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

٧٥- شعر النمر بن تولى، صنعة د. نوري حمودي القيس/مطبعة المعارف/ بغداد ١٩٦٩م.

٧٦- الشعر والشعراء لابن قتيبة. تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر. دار المعارف.

- ص -

٧٧- صبح الأعشى-للقلقشندی- المطبعة الأميرية.

٧٨- الصناعتين لأبي هلال العسكري/مصر ١٩٧١م. وأخرى تحقيق د. مفيد قميحة.

٧٩- صحيح البخارى ط الريان.

٨٠- صحيح الجامع للشيخ الألبانى ط المكتب الإسلامى.

٨١- صحيح مسلم بشرح النووى. ط. الشعب، وأخرى بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

٨٢- ضعيف الجامع للشيخ الألبانى ط المكتب الإسلامى.

- ط -

٨٣- طبقات الشافعية لأبى بكر هداية الله الحسينى. تحقيق: عادل نويهض/ج٢/ منشورات دار الآفاق الجديدة- بيروت ١٩٧٩.

٨٤- طبقات الشعراء لابن المعتز. تحقيق: عبد الستار أحمد فراج/ط٤/دار المعارف.

٨٥- الطراز ليحيى بن حمزة العلوى ط٣- تحقيق: د. عبد الحميد هنداوى- ط المكتبة العصرية- بيروت.

٨٦- الطيىى وجهوده البلاغية- عبد الحميد هنداوى- ماجستير مخطوط بكلية دار العلوم جامعة القاهرة- ومطبوع نشر المكتبة التجارية- بمكة المكرمة.

- ع -

٨٧- العرف الطيب فى شرح ديوانى أبى الطيب للشيف ناصيف اليازجى.

٨٨- عقود الجمان وشرحه للسيوطى وشرحه للمرشدى ط. المطبعة الميمنية بمصر سنة ١٣٠٦هـ.

٨٩- العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده. تأليف: أبى الحسن بن رشيق القيروانى. تحقيق: د. عبد الحميد هنداوى — ط المكتبة العصرية — بيروت.

- ق -

٩٠- القاموس المحيط للفيروز أبادى.

- ك -

٩١- الكاشف عن حقائق السنن للطبيىى شرح مشكاة المصابيح- تحقيق د/عبد الحميد هنداوى- مكتبة نزار الباز- السعودية.

٩٢- الكامل للمبرد.

- ٩٣- كتاب العين/ بتحقيق- د. عبد الحميد هنداوى- طبعة دار الكتب العلمية.
٩٤- الكشف للزمخشري ج٤، ٣، ٢، ١. ط دار المعرفة.
٩٥- كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، لحاجى خليفة مطبعة وكالة المعارض
١٩٤٣م.

- ل -

- ٩٦- لسان العرب لابن منظور ط دار المعارف.
٩٧- لطائف التبيان فى المعانى والبيان للطيبى- مخطوط بدار الكتب المصرية، ٢٦
بلاغة وانظره بتحقيق- د. عبد الحميد هنداوى- ط المكتبة التجارية بمكة المكرمة.

- م -

- ٩٨- المثل السائر لابن الأثير/طبعين/تحقيق: محى الدين عبد الحميد، ود. بدوى طبانة.
ود. أحمد الحوفى/دار الرفاعى- الرخاص/١٤٠٣هـ-١٩٨٣م. وط دار نهضة
مصر- الفجالة- القاهرة.

- ٩٩- مجموع أشعار العرب. تصحيح وليم بن الورد البروسى لبيسينغ ١٩٠٣م.
١٠٠- المرقصات والمطربات لنور الدين على بن الوزير أبى عمران ت ٦٧٣هـ، دار
حمد ومحيو- بيروت ١٩٧٣م.

- ١٠١- المصباح لبدر الدين بن مالك- تحقيق: د. عبد الحميد هنداوى- ط دار الكتب
العلمية.

- ١٠٢- معانى القرآن للأخفش. تحقيق: د. فائز فارس، الشركة الكويتية ط ٢/
١٤٠١هـ-١٩٨١م.

- ١٠٣- معجم الأدباء لياقوت، تحقيق: مرجوليوث ج ١ دار إحياء التراث العربى.

- ١٠٤- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة ج ٤ المكتبة العربية، دمشق ١٩٥٧م.

- ١٠٥- مفتاح السعادة لطاش كبرى زادة. تحقيق: كامل بكبرى وعبد الوهاب
أبو النور، مطبعة الاستقلال مصر ١٩٦٨م.

- ١٠٦- المفتاح للسكاكى. بتحقيق- د. عبد الحميد هنداوى- طبعة دار الكتب العلمية.

- ١٠٧- المقتضب للمبرد. تحقيق: الشيخ عزيمة ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م.

- ن -

١٠٨- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز- تحقيق: د. بكرى شيخ أمين-
ط دار العلم للملايين.

١٠٩- النهاية في غريب الحديث لابن الأثير، تحقيق: د. عبد الحميد هنداوى-
ط المكتبة العصرية- بيروت.

١١٠- هدية العارفين- لإسماعيل باشا البغدادى.

١١١- وفيات الأعيان لأحمد بن محمد بن خلكان. تحقيق: د. إحسان عباس/ط. دار
الثقافة - بيروت.

- ي -

١١٢- اليتيمة للثعاللى. تحقيق: محيى الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، القاهرة.

٥- فهرس الموضوعات

أولاً: فهرس موضوعات المجلد الأول

الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة المحقق
٨	ترجمة القزويني
١٠	ترجمة المغربي
١٦	شرح المغربي لمقدمة السعد على تلخيص المفتاح
٣٢	كلمة الافتتاح
٣٢	القول في الحمد والشكر
٤٨	مقدمة في بيان معنى الفصاحة والبلاغة
٥٠	الفرق بين الفصاحة والبلاغة
٦١	فصاحة الكلام
٧٣	بلاغة الكلام
٨١	بلاغة المتكلم
٨٩	الفن الأول (علم المعاني)
٩٨	الصدق والكذب في الخبر
٩٨	تنبيه
١٠٧	أحوال الإسناد الخبري
١١٥	إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر
١٢١	الحقيقة والجاز العقليان
١٣٤	أقسام الجاز العقلي

١٤٢	السكاكى ينكر المجاز العقلى
	أحوال المسند إليه
١٥٠	أولاً: حذف المسند إليه، وذكره
١٦٠	ثانياً: تعريف المسند إليه، وتنكيره
١٦٠	تعريف المسند إليه بالإضمار
١٦٢	تعريف المسند إليه بالعلمية
١٦٧	تعريف المسند إليه بالموصولية
١٧٤	تعريف المسند إليه بالإشارة وأغراضه
١٧٩	تعريف المسند إليه باللام العهدية
١٨٥	ضرباً بالاستغراق
١٩١	تعريف المسند إليه بالإضافة وأغراضه
١٩٣	تنكير المسند إليه وأغراض ذلك
١٩٩	ثالثاً: إتياع المسند إليه، وعدمه
١٩٩	وصف المسند إليه وأغراضه
٢٠٤	توكيد المسند إليه وأغراض ذلك
٢٠٧	بيان المسند إليه
٢٠٨	الإبدال من المسند إليه وغرض ذلك
٢١٢	العطف على المسند إليه وأغراض ذلك
٢١٧	فصل المسند إليه
٢١٨	رابعاً: تقديم المسند إليه، وتأخير
٢٢٣	رأى عبد القاهر الجرجاني
٢٣٠	موافقة السكاكى لرأى عبد القاهر

٢٥٩	تأخير المسند إليه
٢٥٩	إخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر
٢٩٢	أحوال المسند
٣٠٢	ذكر المسند
٣٠٣	إفراد المسند وأغراض ذلك
٣٠٦	كون المسند فعلاً وأغراض ذلك
٣٠٩	كون المسند اسماً وأغراض ذلك
٣١٠	تقييد الفعل بمفعول ونحوه وأغراض ذلك
٣١٢	ترك تقييد المسند وأغراض ذلك
٣١٣	تقييد الفعل بالشرط إن وإذا ولو
٣٢٥	استطراد إلى التغليب
٣٥٠	تنكير المسند
٣٥١	تخصيص المسند
٣٥٢	ترك تخصيص المسند
٣٥٢	تعريف المسند
٣٦١	كون المسند جملة
٣٦٦	تأخير المسند عن المسند إليه وأغراض ذلك
٣٦٦	تقديم المسند وأغراض ذلك
٣٧٧	أحوال متعلقات الفعل
٣٧٥	تنبيه
٣٧٨	حال الفعل مع المفعول والفاعل
٤١٧	القصر

٤٣٨	طرق القصر
٤٣٨	طريقة العطف
٤٤٢	طريقة النفي والاستفهام
٤٤٣	طريقة إنما
٤٥٠	طريقة التقديم
٤٧٨	الإنشاء
٤٨٠	التمنى
٤٨٧	الاستفهام
٤٨٧	ألفاظ الاستفهام
٥٢٦	الأمر
٥٢٨	استعمال الأمر للاستعلاء
٥٢٩	استعمال الأمر للإباحة
٥٣٠	استعمال الأمر للتهديد
٥٣١	استعمال الأمر للتعجيز
٥٣٣	استعمال الأمر للتسخير
٥٣٤	استعمال الأمر للتسوية
٥٣٥	استعمال الأمر للتمنى
٥٣٦	استعمال الأمر للدعاء
٥٣٧	استعمال الأمر للالتماس
٥٣٩	النهى
٥٤٧	النداء
٥٤٨	استعمال النداء في غير معناه كالإغراء

٥٤٨	استعمال النداء في غير معناه للاختصاص
٥٥٢	تنبيه
٥٥٤	الفصل والوصل
٥٥٥	تعريف الفصل والوصل
٥٥٥	أحوال الوصل والفصل للاشتراك في الحكم
٥٥٩	الفصل لعدم الاشتراك في الحكم
٥٦١	الوصل بغير الواو من حروف العطف
٥٦٥	الفصل لعدم الاشتراك في القيد
٥٧٠	الفصل لكمال الانقطاع
٥٧٥	الفصل لكمال الاتصال
٥٩١	الفصل لشبه كمال الانقطاع
٥٩٤	الفصل لشبه كمال الاتصال
٥٩٧	أنواع الاستئناف
٦٠٢	حذف الاستئناف كله
٦٠٤	الوصل لدفع الإيهام
٦١٤	الجامع العقلي
٦١٦	جامع التماثل
٦١٨	جامع التضاييف
٦١٩	الجامع الوهمي
٦٢١	جامع التضاد
٦٣١	محسنات الوصل
٦٣٣	تذنيب

٦٦٦	الإيجاز والإطناب والمساواة
٦٦٨	تعريف الإيجاز والإطناب
٦٨٢	إيجاز القصر
٦٨٧	إيجاز الحذف
٦٩٤	وجهها الحذف: الأول
٦٩٥	الثاني
٦٩٥	أدلة تعيين المحذوف
٦٩٧	أن يدل العقل على مطلق الحذف وتعيين المحذوف
٦٩٨	أن يدل العقل على مطلق الحذف وتدل العادة على تعيين المحذوف
٧٠٠	أدلة تعيين المحذوف
٧٠٠	الشروع في الفعل
٧٠١	الاقتران
٧٠١	الإطناب
٧٠١	أوجه الإطناب: الوجه الأول
٧٠٤	باب نعم
٧٠٦	التوشيع
٧٠٨	الوجه الثاني: ذكر الخاص بعد العام
٧٠٩	الوجه الثالث: التكرير لنكتة
٧١١	الوجه الرابع: الإيغال
٧١٥	الوجه الخامس: التذييل
٧١٥	ضربا التذييل
٧١٥	ضرب لم يخرج مخرج المثل

٧١٧	ضرب أخرج مخرج المثل
٧١٨	قسمة أخرى للتذيل
٧١٩	التذيل لتأكيد منطوق
٧١٩	التذيل لتأكيد مفهوم
٧٢١	الوجه السادس: التكميل
٧٢٤	الوجه السابع: التتميم
٧٢٦	الوجه الثامن: الاعتراض
٧٣٩	الإيجاز والإطناب النسبيان

ثانيا: فهرس موضوعات المجلد الثاني

الصفحة	الموضوع
٥	الفن الثاني (علم البيان)
٣٠	التشبيه
٣٥	طرفا التشبيه
٣٥	طرفا التشبيه حسيان
٣٧	طرفا التشبيه عقليان
٤١	المراد بالحسى
٤٣	المراد بالعقلى
٤٨	وجه التشبيه
٥٧	الوجه الداخلى فى الطرفين والخارج عنهما
٥٨	قسما الحقيقة
٥٨	الحسية
٦٩	الحقيقة العقلية
٧٣	تقسيم آخر لوجه الشبه
٧٣	وجه الشبه الواحد
٧٣	وجه الشبه المنزل منزلة الواحد
٧٥	وجه الشبه المتعدد
٧٩	أمثلة الواحد الحسى
٨٠	أمثلة الواحد العقلى
٨٢	وجه الشبه المركب الحسى
٨٣	طرفا المركب الحسى المفردان
٨٥	طرفا المركب الحسى المركبان

٨٩	طرفا المركب الحسى المختلفان
٩٩	المركب العقلى
١٠٠	دقيقة فى الوجه المركب
١٠٩	أداة التشبيه
١١٤	الغرض من التشبيه
١١٤	غرض التشبيه بعوده إلى المشبه والمشبه به
١١٤	أولاً: غرض التشبيه بعوده إلى المشبه
١١٥	بيان إمكان المشبه
١١٦	بيان حال المشبه
١١٧	بيان مقدار حال المشبه فى القوة والضعف
١١٧	تقرير حال المشبه فى نفس السامع
١٢١	تزوين المشبه فى عين السامع
١٢٢	تشيين المشبه فى نفس السامع
١٢٤	استطراف المشبه
١٢٤	وجه آخر للاستطراف
١٢٧	غرض التشبيه بعوده إلى المشبه به
١٢٧	إيهام أن المشبه به أتم من المشبه فى وجه الشبه
١٢٩	بيان الاهتمام بالمشبه به
١٣٥	أقسام التشبيه باعتبار طرفيه
١٣٥	الأول: تشبيه مفرد بمفرد
١٣٨	الثانى: تشبيه مركب بمركب
١٤٠	الثالث: تشبيه مفرد بمركب
١٤١	الرابع: تشبيه مركب بمفرد
١٤٣	تقسيم آخر للتشبيه باعتبار طرفيه

١٤٣	إن تعدد طرفاه فالتشبيه الملفوف والمفروق
١٤٦	إن تعدد طرفه الأول فتشبيه التسوية
١٤٧	وإن تعدد طرفه الثاني فتشبيه الجمع
١٤٨	تقسيم التشبيه باعتبار وجهه
١٤٩	تشبيه التمثيل
١٥١	التشبيه غير التمثيلي
١٥١	التشبيه المحمل
١٥٥	التشبيه المفصل
١٥٧	تقسيم آخر للتشبيه باعتبار وجهه
١٥٧	التشبيه القريب المبتذل
١٥٧	التشبيه البعيد الغريب
١٨١	تقسيم التشبيه باعتبار الأداة
١٨١	المؤكد
١٨٤	التشبيه المرسل
١٨٤	أقسام التشبيه باعتبار الغرض:
١٨٥	المقبول
١٨٧	المردود
١٨٧	خاتمة
١٨٩	مراتب التشبيه
١٩٤	الحقيقة والحجاز
١٩٥	تعريف الحقيقة
١٩٩	تعريف الوضع
٢٠٧	إنكار الوضع
٢١٠	أنواع الحجاز

٢١٧	أقسام الحقيقة والمجاز
٢١٩	نوعا المجاز
٢٢٠	المرسل
٢٢٣	أمثلة المرسل
٢٢٤	علاقة الجزئية والكلية
٢٢٦	علاقة السببية
٢٢٧	اعتبار ما كان
٢٢٧	اعتبار ما سيكون
٢٢٨	الحالية والمحلية
٢٢٩	علاقة الآلية
٢٣٠	الاستعارة
٢٤١	هل الاستعارة مجاز لغوى أم عقلى؟
٢٥٣	مفارقة الاستعارة للكذب
٢٥٩	أنواع الاستعارة باعتبار الطرفين
٢٦٣	أنواع الاستعارة باعتبار الجامع
٢٦٨	تقسيم آخر للاستعارة باعتبار الجامع
٢٧٣	أقسام الاستعارة باعتبار الطرفين والجامع
٢٨٧	أقسام الاستعارة باعتبار اللفظ المستعار
٢٨٨	الاستعارة الأصلية
٢٨٨	التبعية
٣٠٤	أقسام الاستعارة باعتبار آخر
٣٠٤	المطلقة
٣١٦	المجاز المركب
٣٢٤	فصل فى بيان الاستعارة بالكناية والاستعارة التخيلية

٣٣٩	فصل: اعتراضات على السكاكى
٣٤١	تعريف السكاكى للمجاز اللغوى
٣٥٦	تعريف السكاكى للاستعارة
٣٥٨	تقسيم السكاكى للاستعارة
٣٦٩	تفسير السكاكى للاستعارة التخيلية
٣٩٩	فصل فى شرائط حسن الاستعارة
٤١٠	فصل فى بيان معنى آخر يطلق عليه لفظ المجاز على سبيل الاشتراك أو التشابه
٤١٧	الكناية
٤٢٧	أقسام الكناية
٤٤٣	الكناية العرضية
٤٥٥	فصل: الموازنة بين المجاز والحقيقة
٤٦٥	الفن الثالث (علم البديع)
٤٦٧	وجوه تحسين الكلام
٤٦٨	المحسنات المعنوية:
٤٦٨	المطابقة
٤٧٨	المقابلة
٤٨٢	مراعاة النظير
٤٨٦	الإرصاد
٤٩٠	المشاكلة
٤٩٨	المزاوجة
٥٠١	العكس
٥٠٤	الرجوع
٥٠٦	التورية

٥٠٩	الاستخدام
٥١٢	اللف والنشر
٥١٧	الجمع
٥١٧	التفريق
٥١٧	التقسيم
٥١٧	الجمع مع التفريق
٥١٨	الجمع مع التقسيم
٥١٩	الجمع مع التفريق والتقسيم
٥٢٥	التقسيم مع ذكر أحوال الشيء مضافا لما يليق به
٥٢٦	التقسيم باستيفاء أقسام الشيء
٥٢٨	التجريد
٥٢٩	أقسام التجريد
٥٣٩	المبالغة
٥٤١	أقسام المبالغة: التبليغ والإغراق والغلو
٥٥٣	تنبيه
٥٥٤	المذهب الكلامي
٥٥٧	حسن التعليل
٥٥٩	أضرب حسن التعليل
٥٦٨	التفريع
٥٧١	تأكيد المدح بما يشبه الذم
٥٨٣	تأكيد الذم بما يشبه المدح
٥٨٤	الاستتباع
٥٨٦	الإدماج
٥٨٨	التوجيه

٥٩٠	الهزل الذى يراد به الجحد
٥٩١	تجاهل العارف
٥٩٤	القول بالموجب
٥٩٧	الاطراد
٥٩٩	المحسنات اللفظية
٦٠٠	أقسام الجناس
٦٠٠	الجناس التام
٦١٩	رد العجز على الصدر
٦٣١	السجع
٦٣٢	أضراب السجع
٦٣٩	التشطير
٦٤٠	الموازنة
٦٤٤	القلب
٦٤٦	التشريع
٦٤٨	لزوم ما لا يلزم
٦٥٦	خاتمة
٦٦٣	نوعا الأخذ والسرقه
٦٦٣	الأخذ الظاهر
٦٧٥	الإمام والسلخ
٦٨٠	الأخذ غير الظاهر
٦٨٣	المنقول
٦٨٤	الشمول
٦٨٦	القلب
٦٨٨	الأخذ والتحسين

٦٩٤	حسن التصرف
٦٩٧	ما يتصل بالسرقا
٦٩٨	الاقتباس
٧٠٣	التضمين
٧١١	العقد
٧١٣	الحل
٧١٥	التلميح
٧١٩	فصل
٧٢١	الابتداء
٧٢٤	براءة الاستهلال
٧٢٦	التخلص
٧٣٤	الانتهاء

كتب المحقق

اسم الكتاب	نوعه	اسم الكتاب	نوعه
العقيدة			
تيسير العقيدة للمسلم المعاصر	تأليف	فصل الخطاب في ضابط التشبه بأهل الكتاب	لم يقدم للطبع
شرح الدروس المهمة لعامة الأمة	تأليف	الصبح السافر في جواب قول القائل من لم يكفر الكافر فهو كافر	لم يقدم للطبع
السهام القتالة في الرد على صاحب الاستحالة	تأليف	اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية	تحقيق ودراسة
الإفحام لمن زعم انقضاء عمر أمة الإسلام	تأليف	إشكالية الجمع بين إثبات الصفات ودعوى المجاز	لم تقدم للطبع
الرقائق			
الفراغ نعمة أم نقمة ؟	تأليف	نوادير السلف الصالح في رعاية الأوقات	تأليف
الحياة الطيبة	تأليف	قصور الجنة لمن ؟	تأليف
الطريق إلى الجنة	تأليف	النجاة من النار	تأليف
الخوف من الله	تأليف	إيقاظ الهمم قبل يوم الندم	تأليف
وفاة الرسول ﷺ	تأليف	سلسلة رحلة إلى الدار الآخرة عشرة أجزاء	تأليف
رحلة الإسراء والمعراج	لم تقدم للطبع	الترياق في فضيلة الإنفاق	لم تقدم للطبع
الجزاء من جنس العمل	لم تقدم	بر الوالدين	لم تقدم

للطبع		للطبع	
تحقيق	الداء والدواء لابن القيم	تحقيق	صيد الخاطر لابن الجوزي
تحقيق	كتاب التواوين لابن قدامة المقدسي	تحقيق	مختصر منهاج القاصدين لابن قدامة المقدسي
الفقه وأصوله			
تأليف	إعلام الأنعام بحكم إخراج زكاة الفطر من غير الطعام	تأليف	الجامع لأحكام زكاة الفطر
تأليف	تلخيص الكلام في أحكام الصيام	جمع وتأليف	فتاوى النساء ضمن سلسلة فتاوى العلماء
تأليف	رعاية الأوقات في ترتيب الحقوق والمهمات	تأليف	قطع الجدال في ثبوت الهلال
لم تقدم للطبع	هدى خير الأنعام في صلاة القيام	تأليف	فتاوى وأحكام شهر الصيام
لم تقدم للطبع	إعلام السعيد بآداب العيد	لم تقدم للطبع	الإتحاف في آداب الاعتكاف
لم تقدم للطبع	فتاوى الصيام لشيخ الإسلام	لم تقدم للطبع	شرح الصدر في بيان ليلة القدر
لم تقدم للطبع	كسر طاغوت الكهان المدعين للعلاج بالقرآن	تحقيق لم تطبع	مرشد الحيران إلى أحوال الإنسان وهو كتاب في تقنين الشريعة الإسلامية
علوم البلاغة والنقد الأدبي والأدب المقارن			
تحقيق	أسرار البلاغة للجرجاني	تحقيق	الأطول على التلخيص
تحقيق	العمدة لابن رشيق	تحقيق	المطول على التلخيص
تحقيق	الطراز للعلوي	تحقيق	دلائل الإعجاز للجرجاني

تأليف	التوظيف البلاغى لصيغة الكلمة دراسات نظرية تطبيقية	تأليف	من بلاغة الكتاب والسنة وهو للإمام الطيبي وتجديداته البلاغية
تأليف	أضواء على مسيرة البلاغة العربية	تأليف	البلاغة بين النظرية والتطبيق
تحقيق ودراسة	لطائف التبيان في المعانى والبيان للطيبي	تأليف	الإعجاز الصرفي للقرآن الكريم
تحقيق ودراسة	التلخيص في علوم البلاغة للقزويني	تحقيق ودراسة	بلاغات النساء لابن طيفور
تحقيق	التبيان في المعانى والبيان للطيبي	تحقيق	الكاشف عن حقائق السنن وهو شرح بلاغى لمشكاة المصابيح للطيبي ١٣ مجلداً
تحقيق	الإيضاح في علوم البلاغة للقزويني	تحقيق	علم البديع وفن الفصاحة للطيبي
لم تقدم للطبع	كيف تقرأ العمل الأدبي ؟	لم تقدم للطبع	سلسلة دراسات أسلوبية في القرآن الكريم
تحقيق ودراسة	مجموعة شروح التلخيص في علوم البلاغة	لم تقدم للطبع	التكرار الصيغى في الشعر العربي المعاصر
تحقيق ودراسة	شرح السعد على تلخيص المفتاح	تحقيق ودراسة	عروس الأفراح شرح وتلخيص المفتاح للسبكي في علوم البلاغة
تحقيق ودراسة	شرح الدسوقي على التلخيص	تحقيق ودراسة	مواهب الفتاح شرح تلخيص المفتاح لابن يعقوب المغربي
لم تقدم للطبع	الإعجاز الصوتي للقرآن الكريم	تحقيق ودراسة	شروح التبيان في المعانى والبيان للطيبي وتلميذه على بن عيسى

وجوه البلاغة في متشابه القرآن	لم تقدم للطبع	الدلالة الفنية للأصوات	بحث
التكرار في الدراسات الأسلوبية الحديثة	بحث بصحيفة دار العلوم	معالم على طريقة النقد الأدبي	تأليف
رسالة الأدب المقارن	بحث بصحيفة دار العلوم	الأدب المقارن: المفهوم والقيمة	تأليف
قصص وكتابات أدبية			
قصص الأنبياء	تأليف	رجال حول الرسول ﷺ	تأليف
الشعر والأدب			
عنوان المرقصات المطربات لابن سعيد الأندلسي	تحقيق	الكامل في اللغة والأدب وللمبرد	تحقيق
بلاغات النساء لابن طيفور	تحقيق	مرآة المروءات للثعالبي	تحقيق
ديوان ليس شعرا	تحت الطبع		
اللغة والمعجم			
معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي	تحقيق ودراسة	المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده	تحقيق ودراسة
النحو والصرف			
شرح المكودي على ألفية ابن مالك	تحقيق	حاشية الصبان على ألفية ابن مالك	تحقيق
شرح الأشموني على ألفية ابن مالك	تحقيق	شذا العرف في فن الصرف	تحقيق
مفتاح العلوم للسكاكي	تحقيق	الكواكب الدرية شرح متممة الأجرومية	تحقيق
شنور الذهب لابن هشام	تحقيق	شرح ابن عقيل	تحقيق
قطر الندى وبل الصدى	تحقيق	هع الهوامع للسيوطي	تحقيق

تحقيق	إعراب مشكل الحديث للعكبري	تحقيق	حاشية الفاكهي على قطر الندي
تحقيق	مغني اللبيب لابن هشام	تحقيق	حاشية الدسوقي على مغني الليبيب
		تحقيق	مختصر شرح ابن عقيل
التاريخ والسير والقصص			
تحقيق	صفة الصفوة لابن الجوزي	تحقيق	البداية والنهاية لابن كثير أحد عشر مجلداً بالفهارس
تأليف	نسائم الأسحار في فضائل الأخيار موسوعة في صفات الصحابة	تأليف	موجز سير الرسول ﷺ ضمن كتاب تيسير العقيدة للمسلم المعاصر للمؤلف
لم تقدم للطبع	العشرة المبشرون بالجنة	لم تقدم للطبع	رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه
لم تقدم للطبع	من سير الصالحين	لم تقدم للطبع	خلفاء الرسول ﷺ
لم تقدم للطبع	تعريف الغلام بسير الأعلام	تأليف	نساء حول الرسول ﷺ
		تحقيق	قصص الأنبياء لابن كثير
الأخلاق والآداب			
تأليف	التزكية منهج تربوي شامل	تأليف	رسالة إلى أخي الطالب
التفسير وعلوم القرآن			
تحقيق	تفسير الجامع لأحكام القرآن للقرطبي	تحقيق	تفسير آيات الأحكام للساس
		تحقيق	الإتقان في علوم القرآن للسيوطي

الحديث النبوى وعلومه وشروحه			
تحقيق	شرح مشكاة المصابيح للطيبى ١٣ مجلداً	تحقيق	مشكاة المصابيح للخطيب التريزى ٣ مجلدات
تحقيق	إثبات عذاب القبر للبيهقى	تحقيق	شرح إعراب مشكل الحديث للعكرى
تحت للطبع	شروح آخر للمشكاة	لم تقدم للطبع	سلسلة الأربعينات للحديث النبوى
تحقيق	مقدمة ابن الصلاح	تحقيق	كشف الخفاء للعجلونى
تحقيق	التقييد والإيضاح	تحقيق	النهاية فى غريب الحديث
مناهج البحث والتعلم			
		تأليف	منهج للقراءة والتعلم
فقه الواقع			
تأليف	حد الجماعة	تأليف	دراسات حول الجماعة والجماعات
تأليف	العمل الجماعى أصوله وضوابطه	تأليف	الدعوة إلى الجماعة والائتلاف باعتزال جماعات الفرقة والاختلاف